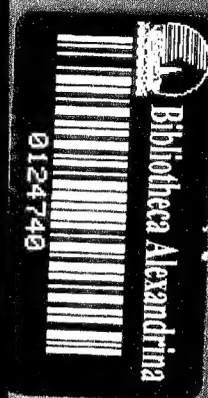


كتاب مادة العوا

المعتزلة والفكر الحر



المعتزلة والفكر الحر

جميع الحقوق محفوظة للناسر
الطبعة الأولى ٩ / ٨٧ / ٣٠٠٠

الأهالي

للطباعة والنشر والتوزيع

حسبك هاتف: ٤٢٠٢٩٩ ص.ب ٩٥٠٣ تلکس ٤١٢٤١٦

المعتزلة والفكر الحر

الدكتور عادل العوا

تمهيد الفكر الحر

الفكر الحر - في نظرنا - هو ان يبدع الانسان حقائقه التي يؤمن بها، ويبتكر قيمه التي يقرها ويتبع هداها.

وخليق بنا، في مستهل هذا البحث عن «المعتزلة والفكر الحر»، ان نمهد بلمحة وجيزة تجلو الجوانب الأساسية لنشأة الفكر الحر عامة، وتوضح تمايزه من خلال الصراع والألم، حتى استوى على ساقه بالمعنى الدقيق في القرن الثامن عشر الاوربي، بوجه خاص، فوعى ذاته، واجتاز مراحل شتى أهمها انتقال الفكر من تبعية مصادر خارجية عن الفكر الذاتي، مصادر غيبية أو اجتماعية، إلى موقف التسامح الديني والاجتماعي المائل في اقرار حرية المعتقد وحرية الرأي، فكان مبدأ التسامح الاعتقادي، والتعاضد الفكري، فتحاً ثميناً ييسر بالاعتراف بحق الفكر في ان يمارس امكاناته في الابتكار والانتقاد، أي امكاناته التقويمية حتى اطلق عصر الأنوار فكرة حرية التفكير، وامسها أولاً حرية الضمير، وأكد فلاسفة هذا القرن الثامن عشر أن «لا حرية للناس دون حرية التفكير وحرية التعبير عن الفكر» واستتبع ذلك مبدأ حرية النشر وحرية الصحافة، وأعلن «اعلان حقوق الانسان والمواطن» لسنة ١٧٨٩م أنه «لا يمكن مضايقة امرىء بسبب آرائه حتى ولو كانت دينية، بشرط ألا يحدث الجهر بها الجحلالاً بالنظام العام المقرر بموجب القانون»، كما اعلن «ان التبادل الحر للأفكار والآراء هو احد حقوق الانسان الأكثر قيمة». وقد ولد هذا الوعي، وعي الفكر الحر بحريته ارتكاسات صراع عقائدي ما يزال قائماً هنا وهناك، وعلى اوجه مختلفة، حتى اليوم، وواكبت مفاهيم قيمية وعقائدية طريفة شتى مصير الفكر الحر في القرنين الاخيرين، منها مفهوم التقدم ومفهوم الحياء الديني العلماني ومفهوم اللاتدين أو محاربة الدين،

ومفهوم الالتزام بالاهداف والقيم الاجتماعية الوضعية كما ترى ذلك مثلاً الاشتراكية العلمية والشيوعية .

بيد ان نشأة الفكر الحر من حيث تمايزه بجدل الصراع المرير في مجال الاعتقاد الديني ، انما يؤلف جانباً أول ، ولعله الجانب الأكثر اثارة ، من جوانب الصراع الثقافي السذي أدى جدله إلى تحرر مماثل في مجالات اخرى من مجالات الفكر الانساني كمجالات العلم والفن والاخلاق .

وسنرى في كلامنا عن «المعتزلة والفكر الحر» مدى اسهام هؤلاء المفكرين «الدينيين» في اذكاء معركة الفكر الحر في الثقافة العربية والاسلامية وتطويرها ، وهذا التطوير والاذكاء لن يقتصر على الجانب الديني بالمعنى الدقيق ، جانب المعرفة الدينية ، بل انهما يجاوزانه إلى سائر مجالات الحياة الثقافية ، ولا سيما مجال السلوك والعمل والحياة الاجتماعية والسياسية والفنية . كما اننا سنرى ، في الوقت ذاته ، ان هذا الاسهام في تاريخ الفكر الحر الانساني ظل ، بالرغم من اهميته العظمى ، اسهاماً محدوداً لا يزعم انه بلغ ما يستغرق الدلالة المعاصرة لمفهوم الفكر الحر ، فهو لم يغد ، بسبب ظروف العصر والبيئة والتقاليد ، دعوة إلى اطلاق العنان للفكر الانساني في ابداع حقائقه وابتكار قيمه ، كما انه لم ير التقدم العقلي الانساني حياداً دينياً علمانياً ولا التزاماً بعقائدية علمية اشتراكية او شيوعية .

لقد أُلِفَ الناس ، منذ ان وعوا وجودهم ، الاعراب عن اهمية الفكر واثره ، فتميز منذ القديم تعريف (ارسطو) الانسان على انه «حيوان ناطق» ، تميز باثارة الاعجاب بهذا الوصف الوجودي العلمي للإنسان كما هو ، بالدرجة الاولى ، وكما ينبغي ان يكون ، لو صح استخلاص الوجوب من الوجود . بيد ان قولاً آخر حظي باعجاب المثقفين في العصر الحديث ، وهو قول (باسكال) ان «جدارة الانسان ماثلة في الفكر» ، وهو قول يدعو إلى ان يحقق الانسان جدارته حتى يكون انساناً ، وهو ليس بانسان إلا اذا مارس التفكير .

وسواء أكان الفكر - أو النطق - هو الفصل النوعي في تعريف الانسان على طريق الارسططاليسية ، أو كان هو قوام قيمة الانسان التي تمثل جدارته بحسب تعبير (باسكال) ، فإن من الثابت ان الفكر عملية نفسية حرة لا تفوز بالقيمة الصحيحة إلا إذا خَلَّتْ من القسر والاكراه ، ونبتعت من الذات ، وانبتقت من الصميم . ان الانسان لا يستطيع ان يفكر إلا اذا امتلك في ذاته أولاً حرية التفكير . وهو حر ، أو انه يتحرر ،

كلما استطاع ان «يفكر تفكيراً حراً خالياً من الضغط والعنف، بدون ان يخلو بالطبع من قيود فعل التفكير ذاته النفسية والاجتماعية والقيمية، ان لم نقل العضوية والوراثية أيضاً. ذلك إلا الخضوع للضغط والعنف والاكراه شيء، والتقييد بقوانين فعل التفكير من حيث هو عملية نفسية عقلية شيء آخر، وهذه القوانين النفسية العقلية تتضمن بالطبع معطيات «موضوعية» عضوية ومنطقية واجتماعية وتاريخية... تسهم كلها في تحديد معنى الحقيقة من حيث هي قيمة تنبع في الذات متأثرة بجذور حياتها الاجتماعية والتاريخية... وقد ظهر الفكر الحر في التجربة الانسانية التاريخية بمعارضة ضروب أخرى من الفكر غير الحر، وفي طليعتها الفكر الديني.

يقول (البير بايه): «افتح معجباً بسيطاً تقرأ فيه: «الفكر الحر مشايخ للفحص الحر لكل شيء». واعلم ان من حق الإنسان في نظر المفكر الحر أن يفحص جميع الآراء وينقدها، وان يناقش جميع المسائل بدون ان يستطيع شيء من الأشياء عرقلة هذا الحق او وضع حده»^(١). ولئن اعترف الفكر الديني، الفكر الاعتقادي، بالفكر الحر ذاته، وأقر بحق البحث والتنقيب والمناقشة والانتقاد، فإن ذلك، كما سنرى عند المعتزلة أنفسهم، لا يجاوز مجالات معينة محدودة: هي المجالات التي «لم يتكلم الله فيها، ولم تتحدث عنها المؤسسات الدينية»، ففي هذه المجالات وحدها يستطيع المؤمن ان يمضي إلى استخدام فكره، واعمال الروية والعقل، ولكن مع اشتراط أن يدعن هذا العقلي للحقائق المنزلة من حيث اصولها، أو فور دنوه من اعماقها.

ومن هذا الاختلاف في الهدف، وفي الطريقة، نشأ صراع الفكر الحر أو المتحرر مع الفكر الاتباعي أو التقليدي. وقد تجلّى هذا الصراع غير مرة، وفي غير مكان واحد، في صدامات دامية رهيبة جعلت تاريخ الفكر الحر لا يكاد يكون سوى تاريخ هذا الصراع المبد.

فإذا امعنا في منطلق هذا الصراع الفينا في اساسه الايمان، او الغلو في الايمان. ان النفس البشرية لتطمئن، بدافع الكسل الفكري احياناً، إلى حكم من الاحكام، «فتقرر» ان هذا الحكم حقيقي، ولكن الكسل الفكري ذاته، على الاقل، يدفع إلى تأكيد «حقيقة ثابتة» لهذا الحكم «الحقيقي» ثم يدعوا مزيد الرغبة في الاطمئنان إلى الشعور «اليقيني» بان الحقيقة الثابتة هذه هي «حقيقة كلية ومطلقة وواحدة»، وهذا

١ - تاريخ الفكر الحر - باريز ١٩٥٩ ص ٦ وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية ببيج شعبان ونشر في بيروت

الاطمئنان الواثق من ذاته كما يحسب يحسب أيضاً أن يقينه قيمة ينبغي أن تظهر إلى الوجود، وإن تبقى بعد ظهورها قيمة «وحيدة ثابتة مطلقة» ومن ثم «كلية»، ولذا يعمل انصارها على نشرها ودعمها واتخاذ جميع السبل المؤدية إلى بقائها في المجتمع أي إلى «نجاحها» و«سيطرتها». وهذا كله يلخص على الأقل في موقف «التعصب» أو «الالتزام الملزم للغير»، وهو يضيء إلى حده الأقصى فيلبس حلة التزمت والغلو، ولذا فإنه لا يحتمل التسامح، ولا يرضى أن يكون له دين وللكافرين دين، فيزداد عدم التسامح طرداً بازدياد الايمان قوة وصرامة، ويقل صبر الناس حيال من ليسوا من دينهم، وينفذ تجاه من كانوا على دينهم ثم خرجوا منه إلى نحلة أو بدعة شذوذاً وردة أو انحرفاً، وليس بخاف أن الشعور الديني، والفكر الديني، شعور اجتماعي، وفكر اجتماعي، ولذا نجد أن اشتداد نفوذ طائفة من المؤمنين في شعب من الشعوب ينزع بها إلى الاستبداد بسائر الطبقات أو الطوائف، فتجنح إلى قتال من لا يذعن لسلطانها، ولا يستجيب لتعاليمها، سواء انتمى هؤلاء «العصاة» إلى دين آخر، أو انحرفوا عن الدين ذاته.

لقد عرف اليونان عقائد دينية شعبية أقرها انصارها ولو بدت لنا اليوم خرافية أو اسطورية. وأشعل الفيلسوف (طاليس)، منذ القرن السادس قبل الميلاد، نار المعركة الفكرية المتحررة بالاستعاضة عن تفسير العالم بخالقين هما (أوجينوس) و(أقيانوس) بالماء أو بالרטوبة. وعارض (الفيثاغوريون) تفسير العالم تفسيراً دينياً بقولهم إن «طبيعة الأشياء أعداد». وصرح (هيرقليط): «إن البشر هم آلهة، وإن الآلهة هم بشر، وإن الواحد منهم يعيش موت الآخر، ويموت حياة الآخر» ما دامت الصيرورة هي القانون الوحيد الذي لا يتغير، وفيه بصير «كل شيء كل شيء». أما (المغالطون) فإنهم يمثلون انطلاقة الفكر الحر في صورته الانسانية الذاتية الأولى. فالإنسان في نظر (بروتاغوراس) هو مقياس الأشياء كلها: مقياس وجود ما يوجد، ولا وجود ما لا يوجد. وقد حرص (سقراط) على «توليد» الحقيقة في النفس، ونادى (افلاطون) بالجلد الصاعد والجلد الهابط، وشق (ارسطو) طريق الفكر الانساني باتجاه الاستقراء والعلم، وكنس منطق ما لا يحصى من الاساطير العريضة على التقوى الهلينية...

لقد كانت أرض (يونان) مهد الفكر الحر باعتبار، ولكنها في الحق مهد الفكر المتحرر بالتفسيرات المستمدة من الملاحظة والعقل. ولكن هذه التفسيرات لم تبصر النور بدون أن تصطدم غير مرة بالعقائد الدينية وتعرض اصحابها للاضطهاد والملاحقة كما حدث لـ (اناكساغور) حين أعلن أن الشمس حجر مشتعل، وأن القمر أرض

عادية ، وحين أعلن (بروتاغوراس) انه لا يستطيع الجزم بوجود الآلهة أو بعدم وجودها، لقصر الحياة ، وصعوبة المسألة ، أو عندما اتهم (سقراط) بافساد عقيدة الشباب ، واتهم (ارسطو) بالاحاد . . .

بيد ان اضطهاد «المفكرين الاحرار» في (يونان) لم يبلغ من العنف والشمول ما صار اليه في الحضارة الرومانية أولاً ، وفي ظل الكنيسة في هذه الحضارة وفي الحضارة الاوربية في العصر الوسيط ثانياً وثالثاً .

يقول (بايه) : «ظل الفكر الحر في (رومه) نوعاً من الزهو الخاص بنخبة تتجنب ان تجعل منه موضع مباهة لم لم يكن هناك (لوكريس)» . فقد كان شعر (لوكريس) صدى لأفكار (ايبيقور) ، ولكنه أيضاً صدى محموم للفكر الحر وصرخة حرب طويلة ضد الدين . وقد حارب الدين الروماني هذا الهجوم العنيف بمقاومة عنيفة ولاسيما بعد موت (لوكريس) بزمان طويل حين اتفق على ذلك المسيحيون مع (جولييان) الملقب بالمارق .

وإلى جانب اضطهاد الفكر الحر لدى الفلاسفة اضطهد الرومان حرية الفكر على جبهتين : فقد اضطهدوا اليهود لأنهم انتهكوا حرمة الجندية فامتنعوا عنها وقاموا بدعوة إلحادية تحتقر آلهة رومه وجميع الآلهات الممجدة على أرض الامبراطورية ؛ كما اضطهد الرومان من جهة اخرى المسيحيين ، فالقى (نيرون) بهم للوحوش الضارية تنهش اجسامهم وأمر فطليت اجسام بعضهم بالقار واشعلت لتكون مصابيح بعض الاحتفالات التي كان يقيمها في حدائق قصره . واعتبر الرومان المسيحيين ذنسين واسقطوا حقوقهم المدنية وبلغ من تعذيبهم ان سمي عصر الامبراطور (دقلديانوس) (٢٨٤ - ٣٠٥م) عصر الشهداء .

ثم تغيرت الاحوال ، واصدر الامبراطور (قسطنطين) سنة (٣١١م) و(٣١٣م) مراسيم التسامح الدينية ، واشهرها (مرسوم ميلانو) الذي يقر فيه مبدأ حرية الاديان ، وهو لا يعلن حرية الفكر ، بل حرية العبادات وحدها ، غير أن هذا الامبراطور نفسه ما لبث ان تراجع في الواقع عما أعلن على الملأ ، فهو لم يلغ مرسوم ميلانو ولكنه تنكر لروحه ، وكان الدافع لهذه الردة اعتقاده بان في وسعه جعل الوحدة الدينية رباطاً للوحدة الامبراطورية . ويظل من الثابت ان (رومه) المسيحية ما عتمت ان حاربت بعد انتصارها الوثنية الرومانية واخذ الاباطرة المسيحيون ينكرون بالوثنيين من جهة ، وبالمهرطقة أو اصحاب البدع من جهة اخرى . «ولقد كان طبيعياً ان تتصدى الكنيسة

للدفاع عن تعاليمها وان تعقد المجامع الدينية للنظر في كل رأي مخالف، وعقاب كل من دان به»^(٢).

تأسست باسم الدين جميعات ثورية منها جمعية «الصليب المقدس» في (تورينو) وقد اخذت على عاتقها استئصال شأفة الملحدين من الرومان. ولما عارض (اريوس) المصري القول بألوهية المسيح واعلن أن «الأب وحده الله، والابن مخلوق مصنوع، وقد كان الأب إذ لم يكن الابن» قاومته كنيسة الاسكندرية وكنيسة رومه وجمع الامبراطور مجمع (نيقية) سنة ٣٢٥ م فأدان (اريوس) ونحلته، وأمر باحراق كتبه وتحريم اقتنائها وخلع انصاره من وظائفهم والحكم باعدام كل من اخفى شيئاً من كتابات (اريوس) واتباعه، وقتل (اريوس) مع بعض مؤيديه^(٣). أما مجمع (افسس) الاول الذي عقد سنة ٤٣١ م فقد رد على مذهب (نسطور)، بطريك القسطنطينية الذي قال بان مريم لم تلد إلهاً، لأن ما يولد من الجسد ليس إلا جسداً، ولأن المخلوق لا يلد الخالق، فمريم ولدت انساناً، ولكن كانت آلة للاهوت. وقد جاء اللاهوت لميسى بعد ولادته، أي أن عيسى اتحد بعد الولادة بالأقنوم الثاني اتحاداً مجازياً فمنحه الله المحبة ووهبه النعمة. ومن هنا سينشأ القول بالطبعيتين في المسيح. بيد ان مجمع (افسس) الاول رفض مذهب (نسطور) وطرده من منصبه وامر بنفيه فسار إلى مصر واقام باخيم حتى مات؛ وقرر مجمعيو (أفسس) الاول ان المسيح طبيعة واحدة ومشينة واحدة وان العذراء ولدت إلهاً وتدعى ذلك ام الإله. وفي سنة ٤٥١ م لعن مجمع (خلقدونية) نسطور و (ديسقورس) بطريك الاسكندرية الذي ادين بالنفي عن مصر ومات في منفاه وقرر مجمعيو (خلقدونية) ان للمسيح طبيعتين ومشيتين، فالمسيح اقنوم إلهي بحث ولكن له ذاتين وكيانين هما الإله والانسان وهذا هو المذهب الذي اعتنقته كنيسة (رومه) فكان اساس المذهب الكاثوليكي.

ولما قرر (يوحنا مارون)، مؤسس المارونية، سنة ٦٦٧ م ان للمسيح طبيعتين ولكن له مشينة واحدة لالتقاء الطبيعتين في اقنوم واحد رفض البطارقة رأيه وأشاروا على الامبراطور بعقد مجمع كان هو مجمع (القسطنطينية) الثالث سنة ٦٨٠ م الذي ردّ مذهب (مارون) وقرر أن للمسيح طبيعتين ومشيتين.

٢ - توفيق الطويل: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام (القاهرة ١٩٤٧ ص ٤٩).

٣ - احمد شليبي مقارنة الأديان، ج ٢، المسيحية (ط ٢ القاهرة ١٩٦٥ ص ١٠٥).

البدعة - (أو الهرطقة) - هي المطالبة باتخاذ موقف امام مشكلة تتعلق بالايان ، وان يكون للمرء حق بافكار شخصية . وهي ، في نظر الكنيسة ، مخالفة او محاولة لفهم الكتاب المقدس فهماً يفاير ما تقرره المجامع الكنسية . «ولم يكن الهرطقة مفكرين احراراً بالمعنى العصري الواسع للكلمة لأنهم قبلوا ، كما قبل خصومهم ، وجود وحي خارجي فوق الملاحظة والعقل ولكنهم بمطالبتهم بحق تأويل هذا الوحي شخصياً ، وبمعارضة هذا التأويل الشخصي للتقليد الديني ، فإنهم يدافعون دون شك عن حقوق الفكر . وقد تآزرت الكنيسة الرومانية والامبراطورية المسيحية الرومانية فصدر منذ سنة ٣٧٩ قانون ينص على ما يلي : «لتسكت إلى الأبد جميع الهرطقات الممنوعة بموجب القوانين الإلهية والامبراطورية» .

وفي عام ٤٠٨ منع احد القوانين كل مناقشة في موضوع الدين . وقد قاد مبدأ «دين الدولة» الذي وضعه أباطرة القرن الرابع إلى سلسلة متصلة الحلقات من القمع والتعذيب والاضطهاد .

فقد كانت القرون الوسطى حاقدة على الهرطقة . وصمم (بطرس التقي) سنة ١٠٢٢ على احراق الهرطقة متفقاً مع جمعية من الاساقفة والبارونات . وفي الحرب ضد الاليجوزايين جرت مجازر رهيبة لم توفر فيها النساء والأطفال . وقد جندت الكنيسة اصحاب السلطة الزمنية لتنفيذ ارادتها ، وفرضت على كل انسان اعلام ديوان التحقيق ، أي محكمة التفتيش ، بما يترامى إلى سمعه من شأن الملاحدة فرفعت التجسس ، حتى في نطاق الأسرة الواحدة ، إلى مرتبة الواجب الديني ، ولم يكن المتهم بريئاً حتى تثبت ادانته ، بل اعتبر كل متهم مذنباً حتى تثبت براءته ، وكان قاضيه هو المدعي عليه ، وكل من تقدم للشهادة ضده قبلت شهادته ولو كان من أرباب السوابق .

والمبدأ الذي اعتنقته محكمة التفتيش يقول : «لأن يدان مائة برىء زوراً وبهتاناً خير من ان يهرب من العقاب مذنب واحد» . ومن اسهم في تقديم الوقود الذي يحرق به الملحد استحق المغفرة . وكان القاضي الكنسي يعلن ان السجين ملحد لا أمل في توبته ، ثم يسلمه إلى السلطة الزمنية ، ويلتمس منها التزام الرحمة والرفق في معاقبته ، وهو يعلم ألا مناص لهذه السلطة من اعدامه خلال ستة أيام إذا شاءت ألا تتهم بترويج الالحاد . وعلى هذا النحو اضطهدت الكنيسة (كوبرنيك) ، واحترقت (برونو) وحكمت

(غالبه) امام محكمة التفتيش ، ولم تطلق سراحه إلا بعد أن اعلن توبته ورجع عما ذهب اليه . .

استيقظ العقل الاوربي في عصر النهضة والانبعاث ، واجتاحت حملة نقد عنيف المسيحية بوجه عام ، والكنيسة الكاثوليكية خاصة ، وتجلّى هذا النقد لدى زعماء الاصلاح الديني من جهة ، ولدى ممثلي الفكر الحر من جهة أخرى .

يقول (البيربايه) : «لم يكن الاصلاح الديني ، من حيث مبدؤه ، وثبة فكر حر: فلم يخطر ببال (لوثر) ولا (كلفن) ان حقوق الفكر غير محدودة ، وان في وسع كل امرئ منا ان يمضي في طلب الحقيقة على الدروب التي يختارها بحرية . ذلك ان الحقيقة في نظر (البروتستانت) وفي نظر (الكاثوليك) على حد سواء ، هي الحقيقة المنزلّة ، حقيقة الكتاب المقدس» . ولذا لم يتردد المسكران في اللجوء إلى السلاح للذود عن ايمانهم . وكان كل جانب مضطهداً (يفتح الهاء) حينما يكون هو الأضعف ويصبح مضطهداً (يكسر الهاء) حينما يكون هو الأقوى . وقد رجع زعماء الاصلاح الديني البروتستانتى إلى النصوص المقدسة وجدّوا في تفهمها ومعرفه اسرارها واستنفدوا وسعهم في الكشف عن سوءات الكنيسة الكاثوليكية وزيف تعاليمها وفساد رجالها وأججوا عواطف الجماهير بدعوى رد الدين إلى أصوله ، فقامت الحروب الدينية بين البابوية والبروتستانت ووقفت مذبحه (سان برتلغمي) المروعة في فرنسا (١٥٧٢)م وتآمر الكاثوليك على نفس البرلمان الانكليزي ، واستمرت حرب الثلاثين عاماً في (المانيه) وفي غيرها من الدول من ١٦١٨ - ١٦٤٨ . . ولم تك البروتستانتية اوسع صدرًا بالأفكار الفلسفية والعلمية من الكاثوليكية ، فقد قاوم (لوثر) الارسطاطاليسية وسمى (ارسطو) بالخنزير الدنس الكذاب ، وقال عن (كوبرنيك) ، رائد علم الفلك الحديث ، انه اول منجم مأفون مصاب بمس . .

لم تكن حركة الاصلاح الديني حركة تحرير الفكر من الاذعان للمصادر العلوية ، ولكنها ، في المستوى العلمي ، خدمت قضية الفكر الحر حين اعترفت ان لكل مسيحي الحق في تفسير التوراة بحرية . وجاءت حركة النهضة او الانبعاث ، وهي حركة «انسانية النزعة» وخدمت قضية الفكر الحر بصورة أفضل ، وان كان اسهامها هذا أقل بطولة ولكنه اكثر اتساعاً من حركة الاصلاح .

يصرح «انسانيو» عصر الانبعاث ان لكل كائن بشري الحق بالتفكير والتعبير بحرية عن هذا التفكير . وقد استعمل (ايراسم) و(رابله) و(راموس) و(مونتين)

نفسه هذا الحق ضد الايمان بالعقائد المنزلة المستقرة، وان لم يطالبوا علناً بان يكون حقاً للجميع . لقد كانت المسيحية تنظر إلى الحياة الدنيا نظرتها إلى مأدبة مريرة في وادي الدموع . وقد شغل المفكر الانساني (رابله) الحرب على هذه النظرة وانتقد عقيدة الرلة الاصلية التي تطبع بطابعها كل انسان يولد من بعد، وذهب إلى ان الانسان لم تدنسه الخطيئة منذ ولادته، بل ان في «جبلته» ذاتها غريزة تدفعه إلى الفضيلة، وفضيلته، على نقيض ما يراه المذهب المسيحي، هي فضيلة محبة الجمال والثروة والترف وازدهار الفكر الحر . وعارض (رابله) دعوى النسك المسيحي يطلب السعادة في ما اسماه (دير تيليم) وتحدث عنه في كتابه (غارغانتوا) وجعل شعار الحياة فيه : «اعمل ما تشاء» . «ان جمال الجسم محتقر في الدير المسيحي . اما في (دير تيليم) فلا يقبل سوى «الجماليات ذوات الأجسام المتناسقة والبنية الطبيعية الجميلة، وسوى الجميلين ذوي الاجسام المتناسقة والبنية الطبيعية الجميلة» .

ادانت محكمة التفتيش (غالبه) لقوله بحركة الأرض، وأتهمته بالزندقة وحكمت عليه بالكفر علناً وبالسجن . وطلبت جمعية الاكليروس العمومية في فرنسا من (صاحب الجلالة الملك) سنة ١٦٥١ «ان ينفي من ملكه حرية الضمير التعسة التي تهدم حرية ابناء الله» . ولذا فقد ظلت مطالبة الاصلاحيين «بحق الضمير المناهض بروح القدس» صيحة في واد وظل القرن السابع عشر قرن الصراع لحماية «دين الدولة» بل دين الملك . ولم تكن الكتب في أيام لويس الرابع عشر تظهر بدون «امتياز من الملك» ، وقد شهد هذا القرن «موت الفكر الحر» عملياً، لولا صمود المفكرين الاحرار، مثل (ميريه) و(سان افريمون) و(نيون) و(فيونتيذل) و(بايل) و(موليير) . ولقد هاجم (بايل) المبدأ القائل بان على «الرعية» ان تعتق دين اميرها، واعلن (موليير) رأيه في زم «دسائس الانقياء» ورجع على الدين الاعتقاد بان اثنين واثنين يساويان اربعة، وان اربعة واربعة يساويان ثمانية» . واليسوعيون انفسهم جعلوا التلاميذ في مدارسهم يقرأون (افلاطون) و(بلوتارك) و(شيشرون) و(سينيك) وجعلوهم يحفظون خطب الخطباء الرومانيين الكبار دون ان يستثنوا منها تلك التي تمجد الحرية .

لقد بدأ (ميشله) احد دروسه في (معهد فرنسه) بقوله : «القرن العظيم ايها السادة، اريد ان اقول القرن الثامن عشر . . .» . والحق ان قرن الفلاسفة هذا هو قرن الفكر الحر، ولكن الفلاسفة لم يجعلوا من هذا القرن قرن الانوار بدون ان يتعرضوا لألوان القمع والاضطهاد . أرسل به (فولتير) إلى (الباستيل)، وبه (ديدرو) إلى

(فانسين)، وصدر عام ١٧٥٢ قرار عن مجلس الشورى يأمر باتلاف مجلدين من «دائرة المعارف»؛ واحرق كتاب «الروح» لـ (دولباخ) وصدر عام ١٧٦٢ امر بالقبض على (روسو) فاضطر إلى الفرار. ونص «تصريح ملكي» سنة ١٧٥٧ على ما يلي: «يعاقب بالموت كل من يثبت عليه انه ألف، أو دفع غيره إلى تأليف وطبع كتابات ترمي إلى مهاجمة الدين والتأثير على النفوس والنيل من سلطتنا وتعكير صفو الأمن والهدوء في اقاليمنا».

بلغ عدد الكتب التي حظر (الفاتيكان) قراءتها على الكاثوليك بقرار اصدره عام ١٩٢٩ خمسة آلاف كتاب منها جميع مؤلفات (مترلنك) و(اميل زولا) وأكثر مؤلفات (رينان) و(روسو) و(دوما الاب) و(دوما الابن) و(ديكارت) و(لامنيه) و(فيكتور هوغو) و(تين) ورسائل اقليمية لـ (باسكال) . . . وفي اطار هذا التقليد سارت جامعات وكليات منها كلية اللاهوت التي أذنت سنة ١٧٨٥ في فرنسه آثار (مارمونتيل) لانه دعا إلى التسامح في احدى رواياته وايدت هذه الكلية بشدة التدابير التي اتخذتها السلطة لكبح جماح الفكر الحر. وقد اهتم الشاب النبيل (دي لا بار) بأنه لم يؤد التحية لموكب ديني وبأنه قرأ كتباً سيئة مثل «المعجم الفلسفي» فانتزعوا لسانه أولاً، ثم قطعوا رأسه واحرقوا جسده. ولم يقابل الفلاسفة، ارباب القلم، هذه المأساة وأمثالها بالصمت والتغافل، وانما شنوا حملاتهم الصارمة على السلطة وعلى الكنيسة والدين.

انتقدوا نظام الكنيسة التسلسلي وامتيازات رجالها وسيطرتهم على السلطة الزمنية وكانت حملاتهم ضارية. فلم يتردد (مونتسكيو) في القول بان «البابا وثن قديم أجله الناس وحرقوا امامه البخور من جراء الاعتياد». وسخر (فولتير) من الكنيسة وأهلب بالناس قائلاً: «لنسحق النذل». وقد وضع كتيباً اسماه «مقبرة التعصب الديني» وقال في مطلعها: «ان من يعتنق دينه من غير تفكير - شأن السواد الأعظم من الناس - هو كالشور الذي يستسلم للنير ويحمله راضياً . . .». وهاجم التعصب في رسالته «في التسامح» وهو يتحدث عن مصرع (جان كالا)، تاجر الأقمشة البروتستانتي الذي ذهب ضحية عسف الكاثوليكية في (تولوز) لاتهامه بمقتل ابنه (انطوان) الذي كان ينوي الارتداد عن البروتستانتية إلى الكاثوليكية وقد اعدم (كالا) بعد أن نيف على الستين من عمره وهولقى التعذيب، فعمد (فولتير) إلى جمع أدلة اعانت على اعادة النظر في القضية حتى قرر (برلمان باريز) بالاجماع براءة (كالا) واسرته بعد ثلاثة أعوام من اعدامه . . . وكذلك ناضل (فولتير) تسع سنوات لإعادة

التحقيق في قضية اخرى هي قضية انتحار الفتاة (سيرفن) التي فرت من الدير حيث لقيت العذاب الاليم كي تتخلى عن مذهبها البروتستانتي وتعتنق الكاثوليكية ، فأغرقت نفسها في بئر واتهم أبوها ظليماً بأنه اغرقها حتى يحول دون ارتدادها عن نحلتها .

آمن (فولتير) بآله (نيوتن) على الرغم من بعض عطفه على الاناجيل . ولكنه جابه الكتاب المقدس بنقد مريز مهد به السبيل امام التفسير العقلي الحديث . واما (دولباخ) فقد نشر كتاب «اللاهوت المتنقل» وكتاباً بعنوان «العدوى المقدسة» أو «التاريخ الطبيعى للوسوا» ورأى ان الديانة «عصابة الفها بعض الدجالين ضد حرية النوع البشرى وسعاده وراحته» .

اتفقت كلمة الفلاسفة على انتقاد التزمّت والتعصب وعدم التسامح . وقد اشرق التسامح يوم «نضج وعي احرار الفكر واشتد ضيقهم بالاضطهاد ، فتكتلت جهودهم واتجهت إلى القضاء عليه بتقويض النفوذ الذي تهيأ لأهله ، وكان الشك افتك سلاح شهره العقليون في وجوه المتزمّتين» .^(١)

بدأ التسامح في (انكلتره) حين ناصره (كروميل) ودعا إليه (هارنغتون) HARRINGTON و(ملتون) MILTON و(تيلور) TAYLOR لأن الحرب السياسية لا تستقيم بغير حرية دينية ، ولأن قيام الحق لا يتطلب الاضطهاد ، وان الاضطهاد يعوق اكتشاف الحقيقة . ودافع (لوك) LOCKE عن العقل وسعى إلى ان يقيه طغيان «السلطة» ويبعد عنه سلطان «التقل» فوضع كتابه الشهير «مقال عن العقل البشرى» ورسالة عن التسامح الديني اردفها بثلاث رسائل اخرى اثبت فيها ان مهمة الحكومة تختلف عن مهمة الدين ، لأن عالم الروح ليس من اختصاص الحكومة ، ولأن التدين يقوم على اقتناع العقل اقتناعاً باطنياً . ومن شأن العقل ان تعجز القوة عن قهره واكراهه على الايمان ، ولذا تخطيء الدولة إذا شاءت فرض دين من الاديان بالقوة . . . فلا بد من تحرير العقيدة من سلطان الدولة وطغيان الكنيسة معاً . . وأكد (جون ستورت مل) على حرية الرأي والفكر ومنع الجماعة ، أية جماعة ، من كبحها وقمعها^(٢) .

وفي (بروسيا) تلقى (فردريك الأكبر) بعد بضعة أشهر من اعتقاله العرش سنة

٥ - توفيق الطويل : المصدر المذكور ص ١١١ .

٦ - جون ستورت مل : الحرية - الترجمة العربية - دمشق ١٩٥٧ ص ٦٠

(١٧٤٠) بياناً رسمياً بصدد قضية دينية فكتب على هامشه يقول : ان من حق كل امرئ ان يصل إلى الجنة بالطريقة التي تروقه! . . . وان في وسع الانسان ان يكون مواطناً صالحاً أياً كانت العقيدة التي يدين بها . . . وليس للدولة عنده أكثر من ذلك !

وفي (فرنسه) قال (مونتسكيو) : «ان روح اللا تسامح هي روح الدوار». ورأى (فولتير) ان اللا تسامح قد ملأ الأرض بالمذابح . ووصف (ديدرو) اللا تسامح بأنه «جملة قواعد شنيعة» . ورأى (هلفسيوس) أن سيف اللا تسامح من افطع الأوبئة التي منيت بها البشرية .

وأما (روسو) فانه يعتقد بان اللا تسامح هو الدين ذاته عندما يغدو ديانة وحيدة طاغية ويمسي الشعب دموياً فلا يتنفس سوى القتل والذبح .

وعلى نقیض اللا تسامح بدا التسامح فضيلة سامية . وقد وصف (فولتير) التسامح بأنه «حق انساني» ، ووجد أن الحق الانساني لا يمكن ان يقوم إلا باستناده إلى الحق الطبيعي ، وان المبدأ الشامل لكلا الحقين هو المبدأ القائل : «لا تفعل بغيرك ما لا تحب ان يفعل الغير بك» . وقد شاء (فولتير) أن يذكر المسيحيين بواجب التسامح لايمانهم بان البشر جميعاً أبناء أب واحد ومخلوقات آله واحد . ومن القول بالاخوة الانسانية استمد الفلاسفة قولهم بالتسامح اساساً للحق الانساني . ولكن الفلاسفة لم يقتصرُوا على القول بالتسامح وانما استخلصوا منه ، للمرة الأولى ، مفهوم «حرية الفكر» . فقد مارس البشر هذه الحرية في معاناتهم التاريخية الطويلة ، واتخذوها اساس ضروب التقدم الفكري في جميع المجالات . ولكنهم قصرُوا عن الاعراب عنها بصياغة جلية حتى نهض بذلك الفلاسفة في عصر الانوار . بل ان التسامح ذاته لم يكن ينطوي منطقياً على مبدأ حرية الفكر . لأن التسامح هو تحمل تنوع العقائد والاراء ، وهو لا يعني انه يبيح لأي امرئ أن يعتنق الديانة التي يشاء . ومن الطريف أن نلاحظ أن (فولتير) و(مونتسكيو) امتدحا «الحریات» على الطريقة الانكليزية المعروفة في عصرهما بدون أن يركزا الانتباه على اضطهاد الكاثوليك في (انكلتره) . وقد ذكر (فولتير) في رسالة «التسامح» ما يلي : «انا لا أقول بأن على جميع الذين ليسوا من ديانة الأمير أن يشاركوا في المناصب والالقب أولئك الذين يعتنقون الديانة السائدة» . ولكن (فولتير) أردف قائلاً : «انني أتوسل إلى كل قارئ متجرد أن يزن هذه الحقائق ويصححها ويوسعها . ومن شأن القراء الفطنين الذين يمثلون أفكارهم ان يمضوا على الدوام

إلى أبعد مما رمى إليه المؤلف». ولا يتردد (فولتير) في ان يصرح في محال اخر بقوله :
«لا حرية للبشر إن لم تكن لهم حرية تفسير الفكر».

وقد جاء في «الموسوعة» مادة «التسامح» ما يلي : «قاعدة عامة : احتراموا بدقة
قوانين الضمير في كل ما لا يشير الاضطراب في المجتمع : وعلى الدولة ألا تبالي
بالأخطاء الناجمة عن التأمل الفكري». وأعلن (دولباخ) : انه لا يمكن انتهاك حق
البشر في حرية التفكير في مجال الدين إلا بنتيجة ظلم هو بآن واحد أمر سدى وغير مجد .
ويرى (تورغو) ان «من حق كل انسان وواجبه ان يتبع ضميره ولا يحق لأحد أن يقدم
ضميره قاعدة لغيره». وباسم هذا المبدأ طالب فلاسفة القرن الثامن عشر بحرية النشر
وحرية الطباعة . وقد أقرت الجمعية الوطنية الفرنسية سنة ١٧٨٩ وثيقة اعلان حقوق
الانسان التي أوجبت حرية الناس ومساواتهم الحقوقية وأباححت لهم «ان يفعلوا كل ما
لا يضر بالغير وبناء على ذلك يمكنهم أن يفكروا ويتكلموا ويكتبوا ويطبّعوا في
حرية» .

قاومت الكنيسة الثورة، وقاومت الفكر الحر، واندلعت بين الفريقين نار معارك
ضارية جرت على مستويين : مستوى عقائدي ومستوى سياسي .

فعلى الصعيد العقائدي، تجلّت الحرب في صور شتى لأن الفكر الحر ليس
مذهباً واحداً موحداً، بل هو موقف أو وضع . ومن الجائز أن نميز ثلاث فئات من
أنصار الفكر الحر اسهمت جميعها في مقاومة العقائد المناوئة : الفئة الأولى الذين
يهاجون، باسم العلم، مبدأ الكاثوليكية ذاتها، أو بعض عقائدها الاساسية . و (سان
سيمون) يتذرع بادانة (غاليله) ويرى أن اللاهوتيين خسروا المعركة التي خاضوا غمارها
ضد علماء الفيزياء، وان على الدين المنزل ان يحسّر أمام تقدم العلم . ويلقي
(اوغست كونت) بقانون الشهير، قانون الاحوال الثلاث، ويرى ان البشرية قد مرت
من الحال اللاهوتية إلى الحال الميتافيزيائية ويجب أن تمرّ منها إلى الحال الوضعية،
وعندما تبلغ هذه الأخيرة ستستعيز عن الديانات القديمة بديانة الانسانية . ويلاحظ
(برودون) ان الكاثوليكية اخذت تتضاءل منذ قيام حركة الاصلاح الديني، وعنده أذ
الدين سيسزل قريباً ليحل العلم محله . وإذا كان (الداروينيون) لا يهاجمون الدين
هجوماً مباشراً فإن نظرياتهم التطورية تعارض ما جاء في سفر التكوين . وقد لقيت
الكنيسة، فوق ذلك، عنتاً كبيراً وخصوماً أشداء لدى من اسبقوا على تاريخ الاديان
حلة علمية من امثال (شتراوس) STRAUSS و(رينان) RENAN و(لوازي) LOISY و

(كوشو) COUCHOU الذي تجاوز ما ذهب اليه (رينان) ودلّل على عدم وجود أي برهان تاريخي قاطع يؤكد وجود (يسوع).

والفتة الثانية فئة المؤلّفين الذين هاجموا الكاثوليكية بالرغم من ايمانهم بوجود كائن اسمى يجلّونه لانه موثّل العدالة والحب. ومن هؤلاء المؤلّفة (بيرانجه) BÉRANGER و(هوغو) HUGO .

والفتة الثالثة فئة الذين ينكرون أفكار الكنيسة في موضوع الحرية وفي طائفة كبرى من عقائدها الاساسية مع إجلالهم الاناجيل، ومن هؤلاء (بيير لرو) PIERRE LEROUX و(لسوي بلان) L.BLANC الذي يرى ان المسيح هو «المعلم الاسمى للإشتراكيين». أما (كابيه) CABET فانه يعتبر (يسوع) شيوعياً.

وإذا كان من الطبيعي أن يتنوع اصحاب الفكر الحر من الناحية العقائدية وتفاوتوا مواقفهم في المعركة الفكرية، فان كلمتهم تتوحد على مستوى المعركة السياسية ونحن نجدهم يوحدون جهودهم ضد «الكليركية».

كفهد وقف رجال الفكر من احزاب اليمين موقفاً عدائياً، وألّفوا على الصعيد السياسي والاجتماعي جمعيات شتى مثل (جمعية كاربوناري) و(جمعية البنائين الاحرار) و(جمعية حقوق الانسان) و(جمعية الفصول الأربعة) و(عصبة التعليم) وسعوا إلى انقاذ حرية الفكر وحرية الصحافة وحرية التعليم غير الديني، وحرية الجامعة، وظل الصراع بين الجانبين حرباً يومية سجالاً عرف كلاهما فيها النجاح والاختفاق.

والشايث في الأمر ان النضال من أجل حرية الفكر، بل من أجل الفكر الحر، امسى نضالاً واعياً في مختلف اصقاع الأرض، ولا سيما بعد ان احتواه نضال اوسع وأعم عرف تارة باسم النضال من أجل التقدم، وعرف تارة اخرى بانه نضال من أجل حرية الانسان وحقوق الانسان.

لقد ارغم الشعب الانكليزي الثائر ملكه (جون) على توقيع وثيقة «البراءة الكبرى أو العهد الأعظم» (ماغنا كارتا). ومما جاء فيها: «لا يجوز توقيف أي انسان حر ولا سجنه ولا حرمانه من حرية التنقل ولا وضعه خارج القانون ولا نفيه بأية صورة من الصور. إلا بحكم قانوني، وبحسب قانون البلاد». وصدرت في انكلتره سنة ١٦٨٩ «وثيقة الحقوق» وهي للإنكليز خاصة. وقد حمل المهاجرون الانكليز إلى امريكة ثقافتهم وما لبثوا أن أسسوا لأنفسهم وطناً واصدروا في ١٢ / ٦ / ١٧٧٦ «اعلان فرجينيا» قبل اعلان استقلال ثلاث عشرة ولاية باسم (الولايات المتحدة)

بتاريخ ١٧٧٦/٧/٤ وتلا ذلك في (فرنسه) «اعلان حقوق الانسان والمواطن» بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ وخلا «ميثاق عصبة الأمم» الذي أقر بعد الحرب العالمية الأولى من أي تنظيم لحقوق الانسان مكتفياً بالإشارة إلى حقوق فئات معينة كالأقليات داخل الدول. وفي المعممة العالمية الثانية اعلن الرئيس الامريكي (روزفلت) بتاريخ ١٩٤١/١/٦ برنامجاً عن الحريات الأربع في كل بلد في العالم، وهي: حرية الفكر والقول؛ والحرية الدينية؛ والحرية من العوز؛ والتحرر من الخوف. وابتكر في مستهل عام ١٩٤٢ اصطلاح «الأمم المتحدة» وشارك ممثلو خمسين دولة في مؤتمر (سان فرانسيسكو) الذي تمخض عنه مولد «منظمة الأمم المتحدة» في ٢٤/١٠/١٩٤٥، وما نصت عليه ديباجة ميثاقها تأكيد شعوب هذه الأمم من جديد على ايمانها بحقوق الانسان الاساسية وبكرامة الشخصية البشرية وقيمتها، وبالمساواة بين حقوق الرجال والنساء، وبرعاية الرقي الاجتماعي وتنظيم شروط أحسن للحياة في نطاق حرية أوسع وعزمها على ممارسة التسامح وان يعيش الفرد مع أخيه في سلم وحسن جوار.

من الصيغ المعاصرة الشهيرة ما جاء في الوثيقة العالمية لحقوق الانسان التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٠/١١/١٩٤٨، واعتبرتها مثلاً أعلى مشتركاً تسعى إلى بلوغه كل الشعوب وجميع الأمم، فقد نصت المادة الثانية من هذا الإعلان العالمي لحقوق الانسان ما يلي: «لكل انسان حق التمتع بجميع الحريات الواردة في هذا الإعلان، وذلك بدون أي تمييز، وبخاصة ما كان بسبب العنصر أو اللون أو الذكورة أو الانوثة أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي مركز آخر...». وجاء في المادة الثامنة عشرة: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والاعتقاد والديانة. وهذا الحق يتضمن حرية تغيير الديانة أو المعتقد كما يتضمن الحرية في الجهر بالديانة أو الاعتقاد، سواء بصفة فردية أو في جماعة، سواء أكان ذلك في السر أم في العلن، وذلك بواسطة التعليم ومزاولة الطقوس والشعائر والعبادات». أما المادة التاسعة عشرة فإنها تنص على ما يلي: «لكل فرد الحق في حرية الرأي والتعبير بما يتضمنه ذلك من الحق في أن لا يزعم بسبب آرائه والحق في أن يستقصي ويتلقى وينشر - دون اعتبار للحدود - الاخبار بأية وسيلة من وسائل النشر».

ان هذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان، وان يك اعلان مثل أعلى بالدرجة الأولى، ما زال في عصرنا الحاضر، وباتجاه الغد، منبعاً لجهود دائبة موصولة تسعى إلى

تجسيد مطلب الفكر الحر المائل في ان يستطيع المرء بالفعل ذات يوم ان يدع حقائقه التي يؤمن بها، ويتكر قيمه التي يقرها ويتبع هداها، محققاً بذلك كرامته الشخصية، كرامة الشخصية الانسانية^(١). بمناصرة الفهم والتسامح والصدقة بين جميع الأمم وجميع الجماعات العنصرية أو الدينية.

ان هذه الالماعة إلى الفكر الحر بوجه عام، نشأته وتطوره، تتوخى في رأينا التمهيد لدراسة «المعتزلة والفكر الحر». وقد وجدنا من النافع البدء بالكلام على الخلافات الكلامية واتجاهاتها الأولى في الفصل الأول الذي جعلناه خاصاً بما قبل المعتزلة من محاولات ومنازع تجلت أكثر ما تجلت في مواقف الصفائية والخبرية والقدرية. ثم أوضحنا في الفصل الثاني نشأة المعتزلة بالاشارة أولاً إلى اسماء هذه الحركة وأبنا ظهور الاعتزال وفرق المعتزلة وجلونا ما يسمى بمدرستي المعتزلة وطبقات رجالها. ثم انتقلنا في فصول اربعة متتابعة إلى بحث مفكري المعتزلة في مدرسة البصرة ثم في مدرسة بغداد. وعلى هذا النحو خصصنا الفصل الأول بالكلام على حياة وآراء (الحسن البصري) و(واصل بن عطاء) و(عمر بن عبيد) و(ابي الهذيل العلاف)، والفصل الثاني بمتابعة الكلام على تنمة ممثلي مدرسة البصرة وهم (النظام) و(تلاميذه) (أحمد بن خابط) و(الفضل الحذثي) و(الاسواري)، كما تكلمنا عن (الجاحظ) و(معمّر بن عباد) و(الفوطي). وعالجنا في الفصل الثالث حياة وأفكار (بشر بن المعتمر) و(ثمامة بن اشرسن) و(أبي موسى المردار) و(الجعفر بن) و(الاسكافي) و(الخياط) و(الكعبي) و(أحمد بن ابي دؤاد). ووقفنا الفصل الرابع على تنمة مفكري المعتزلة المتأخرين وهم (أبو علي الجبائي) و(أبو هاشم الجبائي) و(القاضي عبد الجبار).

وقد وجدنا ان افضل - واحدث - مصدر نعتمده لدراسة مذهب المعتزلة بعد تلك الجولة في دنيا مفكري الاعتزال هو الكتاب الاساسي الذي نشر منذ سنوات معدودات للمعتزلي الشهير (القاضي عبد الجبار)، وهو كتاب «شرح الاصول الخمسة»، وقد اختتمنا به الفصل السادس وعمدنا بدءاً من الفصل السابع إلى تحليل حرية التفكير المعتزلي وتبيان الجهد الشاق الذي بذله المعتزلة بدأب موصول حتى يمضوا قدماً في «درب التحرر» شطر الفكر الحر بالمعنى الصحيح. وقد رأينا في هذا

٧ - انظر: عادل عوا: من الشرف إلى الكرامة - دمشق ١٩٧٣ ص ٣٧٣.

الفصل السابع ضراوة معركة التحرر التي خاض المعتزلة غمارها، وأوضحنا من ثم أخص خصائص تفكيرهم المميز لهم وذلك بإبراز منزعهم العقلي أولاً، ومنزعهم الانساني ثانياً، وهذان المنزعا يتفاعلان في فكر متحرر بالمعنى الدقيق اسميناه الفكر الانتقادي ووقفنا على دراسته، الفصل الثامن الذي يظهر بوضوح حرية التفكير المعتزلي في مجال الواقع ويتناول القيم التاريخية والاجتماعية وما إليها، كما يتناول ما اسميناه معرفة الغيب مما يتصل بامور تمس الحياة الدنيا أولاً، وتمس الحياة الآخرة أو شؤون المعاد ثانياً. وقد وجدنا ان مسعى التحرر الفكري المعتزلي لا يقف عند اعمال العقل في «جليل الكلام» وانما يمتد بقوة إلى معالجة «دقيق الكلام» او تصور الكلاميين للعالم والطبيعة وتفسير الكون ولذا بحثنا في الفصل التاسع الفكر العلمي الاعتزالي ومهدنا له برأي الاشاعرة في العالم ووقفنا عند الآراء العلمية التي جاء بها بوجه خاص (العلاف) و(النظام) و(أبو علي الجبائي) و(القاضي عبد الجبار)، واردفنا بذكر ردود الاشاعرة على هذه الآراء «العلمية»، لنوضح جو الصراع «الايديولوجي» الذي اكتنف البحوث العلمية ذاتها، هذا إذا لم تكن هذه البحوث قد نشأت بنتيجة ذاك الصراع.

وفي خاتمة هذه الدراسة بحثنا ما اسميناه تأثير المعتزلة وتأثيرهم فالمعنا أولاً إلى رأي مؤرخي الفرق الاسلامية حول مصادر الفكر الاعتزالي وتأثره او عدم تأثره بالينابيع الثقافية السابقة لعصرهم او المواكبة واشرنا، من ثم، إلى رأي الباحثين المحدثين وانتهينا إلى «أصالة» التفكير المعتزلي الذي اخذ بلا ريب اخذاً مباشراً بالمشكلات الذائعة في الثقافة المعاصرة لهم وعمد إلى تطويرها وتعميقها واذاعتها في الناس ليزيد انتصار الفكر العقلي المتحرر والانساني على الجمود والتقليد والاتباع. وعندما خلصنا ثانياً إلى تبيان تأثير المعتزلة «الضخم» في غيرهم، ابنا هذا التأثير لدى اهل السنة والشيعة ولدى امثال الكندي والسجستاني واخوان الصفاء، والمعري والتوحيدي ومسكويه وابن طفيل والمعنا إلى ذبوع هذا التأثير لدى بعض ائمة الثقافة الادبية واللغوية العربية ذبوعه لدى كثير من ممثلي الثقافة الاسلامية غير العربية، والثقافة العربية الاسلامية، والفكر اليهودي الكلامي في العصر الوسيط، وانهيينا بالاشارة إلى «صيحات» شتى من الأسى والامل، الأسى على اضمحلال الاعتزال تاريخياً، والامل بانبعث روحه العقلية المتحررة مجدداً في غد الامة العربية، صيحات اطلقها غير واحد من كبار الباحثين في عصرنا عند نظرهم إلى الغد.

الباب الأول المعتزلة

الفصل الأول ما قبل المعتزلة

١ - الخلافات الكلامية :

يميز (ابن خلدون)، في «مقدمته»، العلوم العقلية عن العلوم النقلية، ويرى أن العلوم العقلية تشتمل على علم المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي وعلم التعاليم، وأن العلوم النقلية تضم علم التفسير وعلم القراءات وعلم الحديث وعلم الفرائض وعلم أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات ثم علم الكلام وعلم التصوف وعلم تعبير الرؤيا والعلوم اللسانية وهي علوم اللغة والنحو والبيان والادب .

فعلم أصول الفقه عنده من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف . وقد كثر الخلاف بين المجتهدين في هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية، فتارة يكون الخلاف في الأحكام بين (الشافعي) و(مالك) و(أبي حنيفة) وتارة يكون بين (مالك) و(أبي حنيفة) و(الشافعي)، وقد سمي هذا الصنف من العلم الباحث في مشارف اختلاف هؤلاء الأئمة باسم الخلافات، وأطلق اسم الجدل على معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم . وضد وضع الأئمة آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وعُرف علم الجدل بأنه علم بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره .

اتسع البحث إذن في «الخلافات» من الفقه إلى سواه، واتسعت المناظرات إلى ما يجاوز اختلاف أئمة الفقه، وتناول علم الجدل قواعد المناظرة في الرأي وفي حرية

التفكير في الفقه وغير الفقه . وبذا امتد اختلاف الآراء في الثقافة الاسلامية إلى علم الكلام، والفقه الأكبر، و اصول الدين، أو علم النظر والاستدلال، أو علم التوحيد والصفات . يقول القاضي (الارموري): ان موضوع علم الكلام هو ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية، وعن افعاله: إما في الدنيا كحدوث العالم، وإما في الآخرة كالحشر، وعن احكامه فيها: كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا من حيث انها واجبان عليه تعالى أولاً، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انها يجبان عليه ام لا .

ان علم الكلام هو العلم الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، وفيها تثبت موضوعاتها وحجياتها، فليست له مبادئ تبين في علم آخر، شرعياً او غيره . انه علم يستغني بنفسه عما عداه . ومن الكلام تمنح سائر العلوم الشرعية، وهو لا يستمد من غيره أصلاً، لأنه رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق .

وعندنا ان علم الكلام هو محاولة تعقيل الدين، وفهمه بالمنطق وبالرأي للذود عن الايمان بهذا المنطق والرأي . وهو بهذا الاعتبار يختلف عن الفلسفة اختلافه عن الفقه وعن التصوف . فالتصوف جريان الفكر في مضمار الدين خلف العاطفة والانفعال بالدرجة الأولى . والفقه يمثل هدف العقل العملي المشرع في الاسلام . أما الفلسفة بالمعنى الدقيق فإنها تحليل بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين . فالفيلسوف باحث عقلي مدقق يرتب الأدلة والحجج وينظم الاقيسة والبراهين ثم يطلق الحكم على ما يجده في نظره، وكأنه قاض . بينما يقف المتكلم موقف المحامي الذي يدافع عن الاسلام ويذود عن حياضه ويجادل بالتي هي أحسن ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . وعلى هذا يتفق علم الكلام والفلسفة في اتصاف كل منهما بأنه فكر عقلي، ويختلفان في الغاية المرموقة والغرض المنشود . الفلسفة تبتغي الحقيقة «المجردة»، وعلم الكلام يهدف إلى الدفء عن الايمان، بل عن الايمان الاسلامي، ولذا يتخذ اصحاب تعريف علم الكلام موقفاً «مذهبياً» في تبيان المعيار الذي يميز الحق عن الخطأ، والصواب عن الانحراف في مجال الاعتقادات الدينية عامة، والاسلامية خاصة، فيرى ابن (خلدون) مثلاً ان هذا العلم دفاع ضد المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة، ويرى اصحاب كل مذهب آخر من المذاهب الاسلامية ان علم الكلام دفاع عن الحقيقة المذهبية الخاصة بكل فرقة تعتبر وحدها هي الفرقة الناجية من فرق الاسلام .

وقد جاء الدارسون بنظريات شتى حول نشأة علم الكلام وأسباب تسميته بهذا الاسم ، وليس من شأننا هنا أن نعرض لبحث ذلك بالتفصيل . وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن هذا العلم قد نشأ ، بالدرجة الأولى ، من طبيعة الدين الاسلامي ذاته ، وبنتيجة الظروف والعوامل التاريخية التي اكتنفت تطور الثقافة العربية الاسلامية ، والاهتمام الجمعي بمشكلاتها المتصلة بحقائق الدين والايمان .

قيل في اسباب تسميته إنه سمي «علم الكلام» لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الاولى مسألة كلام الله وخلق القرآن ، فسمي العلم كله بأهم مسألة فيه ، ولكن التاريخ لا يؤيد هذه الدعوى . وقيل سمي بهذا الاسم لأن مبناه «كلام صرف» في المناظرات والعقائد ، وليس يرجع إلى عمل ، وفي هذا القول انتقاص لواقع علم الكلام الذي لا يكتفي بالنظر للنظر ، وإنما يهدف من النظر إلى أكثر من «الكلام الصرف» ، يهدف إلى الدفاع عن الحق والدعوة إلى اشاعة هذا الحق والحض ، ان لم نقل الارغام ، على العمل به ؛ وقيل انه سمي بهذا الاسم لأن انصاره تكلموا في مسائل كان السلف يسكت عنها ، والحق ان تطور الفكر العربي الاسلامي هو الذي ولد هذه المسائل وطرحها ، متأثراً في ذلك بالوقائع والمعطيات التاريخية المتجددة ، مثلما تأثر البحث الفقهي بها .

رأى بعض الباحثين ، ومنهم (غولد تسيهز) ، أن أقدم المتكلمين هم المعتزلة . وذهب (ابن خلدون) إلى أن (الأشعري) هو مؤسس علم الكلام . ولكننا نرد هذين الرأيين المتعارضين معاً ، ونعتقد أن (الأشعري) ، وقد كان معتزلياً ، لم يؤسس علم الكلام إلا إذا ضيقنا مفهوم هذا العلم وحصرناه بالدفاع عن عقيدة السلف من اهل السنة . وقد كان هذا العلم موجوداً قبل انشقاق (واصل بن عطاء) مؤسس فرقة الاعتزال عن استاذة (الحسن البصري) . . ولعل وجه الصواب في استجلاء حقيقة نمو علم الكلام ان نرجع إلى تاريخ ولادته ونتبع تطوره حتى نجده في عصر (المأمون) مثلاً وقد استوى على ساقه واصبح شيوخ المعتزلة يصدعون بدعوى أن «الكلام» لهم وحدهم دون سواهم . والحق ان المتكلمين كافة ، جماعات وافراداً ، يتفقون في دعوى دفاعهم عن الدين ، وتذرعههم بامتلاك ناصية الحق ، وتأخذ كل جماعة منهم أوكل فرد بنقد سائر الجماعات أو الأفراد ، وإلى تأييد هذا النقد بالحجة والدليل ، على تفاوت في حظ كل جماعة أوكل مفكر فرد من الايمان بمنزلة العقل إلى حد كبير أو صغير . بدأت لفظة «الكلام» تتردد على السنة التابعين منذ أواخر القرن الأول

المهجري ، فقد ورد في رسالة (الحسن البصري) إلى (الحجاج) حين سألته رأيه في القدر فقال : « ان الله لم يخلقهم - العباد - لأمر ثم حال بينهم وبينه ، لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد ولم يكن احد في السلف يذكر ذلك ولا يجادل فيه لأنهم كانوا على امر واحد وانما احدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس النكرة له . فلما احدث المحدثون في دينهم ما احدثوه احدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون من المهلكات » . ولم يصب السيد (خليل داود الزرو) في قوله : « اننا نلمح من رسالة (الحسن) ان الصحابة لم يخوضوا في مسألة القدر ، وان هذه المسألة قد كثر الخوض فيها زمن التابعين »^(١) ، ذلك مثلاً ان رواية شهيرة تذكر أن (عمر بن الخطاب) قد اتى بسارق فقال : لم سرقت؟ فقال : قضى الله عليّ . فأقام عليه الحد ثم ضرب به اسواطاً ، فقبل له في ذلك ، فقال (امير المؤمنين) : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله تعالى . فإذا صحت هذه الرواية اتضح منها تنبه الافكار إلى مشكلة « حرية الاختيار » وان (عمر بن الخطاب) يحاسب الناس على أفكارهم ويعتبر الجلد جزاء لبحث أمر النبي ﷺ - بحسب شرح الراوي - بعدم الخوض فيه ، لأن الله لم يقض على السارق بأن يكون سارقاً . وإلا بطل التعليم وفقدت المسؤولية ، وهذا كله يبين روايات اخرى تعلن ان (الفاروق) لم يكن يعارض الاجتهاد بالرأي ، وقد اجتهد هو نفسه كما ذكرنا .

ويوضح (الشهرستاني) رأيه في الخلافات التي ولدت علم الكلام ، ويرى أن هذه الخلافات هي الشبهات التي سرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال ، ويرد الشبهات كلها إلى شبهة ابليس لعنه الله ، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص ، واختياره الهوى في معارضة الامر ، واستكباره بالمادة التي خلق منها ، وهي النار ، على مادة (آدم) عليه السلام ، وهي الطين : « فاللعين الاول لما ان حُكِمَ العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يُجْري حكم الخالق في الخلق ، أو حكم الخلق في الخالق ، والأول غلو ، والثاني تقصير . فثار من الشبهة الأولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غلوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال ، وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدسية والجهرية والمجسمة حيث قصروا وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال ، والمشبهة حلولية الصفات ، وكل واحد منهم أعور بأي عينيه شاء . ومن قال بوصف

١ - خليل داود الزرو . الحياة العلمية في الشام في القرنين الاول والثاني للهجرة ، بيروت ١٩٧١ ص ١٢١ .

الباري عز اسمه فقد اعتزل عن الحق . وسنخ القدرية طلب العلة في كل شيء ، وذاك سنخ اللعين الأول إذ طلب العلة في الخلق أولاً ، وفي التكليف ثانياً . . .»^(٣) .

والحق أن (الشهرستاني) يتحدث هنا عن الاصل المذهبي ، لا الاصل التاريخي ، لنشأة الشبهات التي اثارت الخلاف والجدل فكان من ذلك علم الكلام . أما الشبهات التي وقعت في الملة الاسلامية فانه يعزوها إلى شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام إذ لم يرضوا بحكمه فيها كان يأمر وينهى ، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى ، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه ، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه . كان المنافقون يخادعون فيظهرون الاسلام ويبطنون النفاق ، «وانما يظهر نفاقهم في كل وقت بالاعتراض على حركاته وسكناته فصارت الاعتراضات كالبذور وظهر منها الشبهات كالزروع»^(٤) .

وإلى جانب هذه الاعتراضات الماكرة يميز (الشهرستاني) اختلافات اجتهادية «وقعت حال مرض النبي وبعد وفاته بين الصحابة رضي الله عنهم» . فأول تنازع في مرضه عليه السلام فيما رواه (محمد بن اسماعيل البخاري) بإسناده عن (عبد الله بن عباس) قال : لما اشتد بالنبي ﷺ مرضه الذي مات فيه قال : ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلون بعدي فقال (عمر) : ان رسول الله قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله . وكثر اللغط فقال (النبي) عليه السلام : «قوموا عني ، لا ينبغي عندي التنازع» . قال (ابن عباس) : الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله . . ويورد (الشهرستاني) لائحة بعشرة خلافات اجتهادية وقعت كلها للصحابة في مرض (الرسول) وبعد موته ، منها خلاف الخامس الذي يتصل بالامامة ، وهي أعظم خلاف بين الأمة . يقول : «واعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة ، إذ ما سئل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سئل على الامامة في كل زمان» . وقد سهّل الله تعالى ذلك في الصدر الاول حين اختلف المهاجرون والانصار ، وباع (عمر) (أبا بكر) ، وباعه الناس وسكنت الثائرة . . وانما سكنت الانصار عن دعواهم لرواية (أبي بكر) عن (النبي) عليه السلام «الأئمة من قریش»^(٥) .

فإذا حللنا الخلافات الاجتهادية التي ذكرها (الشهرستاني) ألفينا انقسام الناس

٢ - الشهرستاني : الملل والنحل - تصحيح وتعليق احمد فهمي محمد - القاهرة ١٩٤٨ ج ١ ص ٦ - ١١

٣ - المصدر السابق ص ١٣

٤ - المصدر السابق ص ١٧

حولها إلى موقفين، موقف المعارض الذي يرى في الأمر برأيه، وموقف الرادّ عليه معتمداً النص، نص الحديث، كما ذكرنا في سكون الأنصار عن دعواهم في الخلافة لرواية (أبي بكر) حديث: «الأئمة من قريش»، أو معتمداً نص القرآن؛ ومثلاً في الاختلاف المتصل بموت (النبي) إذ صاح (عمر بن الخطاب): «من قال إن محمداً مات قتلته بسيفي هذا، وأنا رفع إلى السماء كما رفع (عيسى بن مريم) عليه السلام»، فقال (أبو بكر): «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد آله محمد فإنه حي لا يموت». وقرأ هذه الآية: «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم»^(٥)، فرجع القوم إلى قوله، وقال (عمر): كأي ما سمعت هذه الآية حتى قرأها (أبو بكر).

ففي هذه الخلافات الاجتهادية صراع فكري يتوخى فهم الحوادث والنصوص، وقد كان غرض الصحابة والناس من حولهم فيها «إقامة مراسم الشرع وإدامة مناهج الدين»^(٦). ثم مضى المسلمون في «تعقل دينهم» وقال فريق منهم بالرأي في مقابلة النص، وطلبوا العلة في كل شيء، على الرغم من دعوى (الشهرستاني) من أن «سنخ القدريّة طلب العلة في كل شيء، وذلك من سنخ اللعين الأول إذا طلب العلة في الخلق أولاً، وفي التكليف ثانياً. . .»، وظل الفريق الآخر محافظاً يتحرج من كل اجتهاد يمت بصلة إلى كثرة السؤال وجدال المنافقين بالقرآن. لقد نهى (معاذ بن جبل) عن كثرة السؤال وجدال المنافقين بالقرآن فقال: «كيف تصنعون بثلاث: دنيا تقطع اعناقكم، وزلة عالم، وجدال منافق بالقرآن. أما العالم فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم، وإن افتتن فلا تقطعوا من أناتكم، فإن المؤمن يفتن ثم يتوب. وأما القرآن فله منار كمنار الطريق لا تخفى على أحد. فما عرفتم منه فلا تسألوا عنه، وما شككتهم فكلوه إلى علمه؛ وأما الدنيا فمن جعل لله الغنى في قلبه فقد أفلح، ومن لا فليس بنافعة دنياه»^(٧).

يقول (الشهرستاني): «كان بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلاف في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي، بل على قول اقناعي ويسمون الصفاتية»^(٨). ومن هنا يتضح التضاد بين قانونين: قانون كلامي يعتمد المنطق

٥ - سورة آل عمران ٨٢٣/١٤٤.

٦ - المصدر السابق ص ١٣.

٧ - ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكم والتعليل - القاهرة - ص ١٩.

٨ - الشهرستاني: الملل والنحل ص ٤٠.

والرأي، وقانون اقناعي يعتمد الحفاظ على ما جاء كما جاء. وفي هذا التضاد يتجلى الاجتهاد العقلي في فهم الدين فهماً «حراً»، كما يتجلى حرص العقل على الحفاظ على الدين بمنع التفكير الحر والاجتهاد في الأصول أو العقائد. وهذا الصراع الثقافي يكمن في حياة علم الكلام وفي تاريخه بأسره. وإن الناظر في الفرق الكلامية وفي تصنيفها ليدرك تبايناً شديداً في عدد هذه الفرق وفي علاقاتها، وترجع صعوبة حل هذا التباين إلى تعقد العلاقات التي تربط الفرق بعضها ببعض، ولا سيما ونحن نجد بين الفرق صلات وثيقة في جانب من جوانب مذهب ما، وبعداً عن هذا المذهب للإتصال بجانب أو أكثر من جوانب مذهب آخر. وهذا الأمر يجعل الجدل الكلامي في الإسلام أكثر مرونة مما يبدو في النظرة الأولى، ويوضح في الوقت نفسه اتصاف المتكلم الواحد بأنه من فرقة ما في نقطة ما وهو يعتنق رأي فرقة أخرى في نقطة ثانية من نقاط مذهبه، وكأن فرق «الكلام» اشبه بامزجة يتوزعها سلمٌ وحيد أكثر من اعتبارها مدارس متباينة يفترق بعضها عن بعض افتراقاً كاملاً بالطريقة والتناسك المذهبي وبالأراء، وكأن كل لحظة جديدة من حياة الفرق الكلامية تتركب حدين سابقين متنافيين يمتحهما التفكير الكلامي الحر من أي معين.

إن المتكلمين كافة يشتركون باستخدام العقق والمنطق للدفاع عن الدين. بل إن الخصومات السياسية ذاتها كانت تصطبغ بلون المناظرة الدينية، وكان هؤلاء الذين يتقاتلون من أجل هدف سياسي إنما كانوا يناضلون في الوقت ذاته من أجل آرائهم في الدين والايان. وكانوا جميعاً يتصارعون في هذا الميدان باسم الدين، وهم في الحق يصطرون لاختلاف نزعاتهم السياسية ومصالحهم القومية أو الاقتصادية أو الفكرية أو الثقافية. ولكن الاختلاف الحقيقي بين المتكلمين يمكن رده إلى تفاوت في استخدام العقل والمنطق استخداماً «متحيزاً» لا موضوعياً. فمنهم من يدافع عن الدين، أي عن نظريته إلى الدين، فيؤيدها بمنطق المحافظين على النصوص والتقاليد، ومنهم من يدافع عن نظريته ويؤيدها بمنطق حرية الفكر والاجتهاد أو التأويل. ويبقى وراء ذلك كله اتفاق آخر يتسم به المتكلمون اجمعون، وهو ايمان كل فرقة من فرقهم بانها لها وحدها ميزة الصدق والصواب، وانها هي الفرقة الناجية، ولذا تصم الفرق الاخرى بالانحراف والشذوذ أو الضلال والابتداع، واحياناً بالكفر.

٢ - الفرق الكلامية الاولى :

يقول (أبو محمد علي بن أحمد بن حزم) : فرق المقرين بملة الاسلام خمس وهم : أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج . ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق ؛ وأكثر افتراق أهل السنة في الفتيا ونُبد يسيرة من الاعتقادات ، ثم سائر الفرق الأربع التي ذكرنا ففيها ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد ، وفيها ما يخالفهم الخلاف القريب . فأقرب فرق المرجئة إلى أهل السنة من ذهب مذهب (أبي حنيفة) الفقيه إلى ان الايمان هو التصديق باللسان والقلب معاً ، وان الاعمال انما هي شرائع الايمان وفرائضه فقط ، وأبعدهم أصحاب (جهنم بن صفوان) . . وأقرب فرق المعتزلة إلى أهل السنة أصحاب (الحسين بن محمد النجار) و(بشر بن غياث المريسي) ثم اصحاب (ضرار بن عمرو) وابعدهم اصحاب (أبي الهذيل) . وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة المنتمون الى أصحاب (الحسن بن صالح بن حي الهمداني) الفقيه القائلون بان الامامة في ولد (علي) ؛ والثابت عن (الحسن بن صالح) هو قولنا ان الامامة في جميع قريش وتولي جميع الصحابة رضي الله عنهم إلا أنه كان يفضل (علياً) على جميعهم ؛ وابعدهم الامامية . وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة اصحاب (عبد الله بن يزيد الإباضي الفزاري الكوفي) وابعدهم الأزارقة . وأما أصحاب (أحمد بن حائط) و(أحمد بن مالوس) و(الفضلي الحراني) والغالية من الروافض والمتصوفة والبطيحية اصحاب (أبي اسماعيل البطيحي) ، ومن فارق الاجماع من العجاردة وغيرهم فليسوا من أهل الاسلام ، بل كفار بإجماع الأمة^(٩) . . .

هذه الفرق الخمس ، فرق المقرين بملة الاسلام ، هي الفرق الكبرى ، بل انها تمثل التيارات الفكرية الكبرى في النشاط الكلامي الإسلامي في عهد ازدهاره ونضجه ؛ ويمكننا أن نسميها بالفرق المدرسية أو بالحركات الكلامية ، وقد سبقت - بمراحل - فكرية متدرجة اخذت فيها المسائل الكلامية تتضح وتبلور وتتحدد منذ ان سعى المسلمون إلى تفهم دينهم بالمنطق العقلي واضطروا ، أو اضطرت نخبهم ، للدفاع عن الايمان بالحجاج العقلي . ولعل من الجائز ان نميز في نشأة التجربة الكلامية اتجاهات رئيسية ثلاثة هي : الصفاتية والجبرية والقدرية .

٩ - ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل - تصحيح عبد الرحمن خليفة - القاهرة ١٣٤٧ هـ ج ٢ ص ٨٨ .

٣ - الصفاتية :

بقي الايمان في عهد الرسول ﷺ ايماناً عفويّاً خالياً من الخوض في صعاب التساؤلات الفكرية المتصلة بصفات الله وأحوال القيامة والجنة والنار وحرية الانسان واكتفى الناس، كما يقول (المقريري) في «خططه» «بما وصف الله تعالى به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه الروح الأمين، وبما أوحى اليه ربه تعالى، فلم يسأله من العرب: قروهم ويدوهم عن معنى شيء من ذلك، كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج، وغير ذلك مما لله سبحانه وتعالى فيه أمر ونهي، وكما سأله عن أحوال يوم القيامة والجنة والنار، إذ لو سأله انسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل كما نقلت الاحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام، وفي الترهيب والترهيب، وأحوال القيامة والملاحم والفتن» .

وقد فهم المسلمون الأول الاسلام فهماً مباشراً بسيطاً، وسكتوا عن الكلام في الصفات، ولم يفرّق أحد منهم بين كونها صفات ذات أو صفات فعل، وانما اثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجلود والانعام والعزة والعظمة وساقوا الكلام سوقاً واحداً . وقد اثبتوا من جهة اخرى صفات اسموها الصفات الجبرية بدون التعرض لتأويلها، ولا استهداف التشبيه بها، مثل صفات اليبدين والرجلين والوجه .

أثبتت الصفاتيون أو بعض السلف الصفات فسموا الصفاتية، وأنكرها المعتزلة ونفوها فسموا المبطلّة، وقد بلغ بعض السلف في اثبات الصفات حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلّت الافعال عليها وما ورد به الخبر، فافترقوا في ذلك فرقتين: الأولى أولتها تأويلاً يحتمله اللفظ؛ والأخرى توقفت في التأويل، وقال اصحابها: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى»^(١٠) ومثل قوله: «خلقت بيدي»^(١١) ومثل قوله «وجاء ربك»^(١٢) إلى غير ذلك مما لا يسع المجال لمعرفته بمعرفة تفسير هذه

١٠ - سورة طه: ٥ / ٢٠

١١ - سورة ص: ٧٥ / ٣٨

١٢ - سورة الفجر: ٢٢ / ٨٩

الآيات وتأويلها، بل قد ورد التكليف بالاعتقاد بأن الله لا شريك له، وليس كمثله شيء، وذلك قد اثبتناه يقيناً.

يقول (الشهرستاني): «لقد زاد جماعة من المتأخرين على ما قاله السلف وقالوا لا بد من أجراء الصفات على ظاهرها، والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل، ولا توقف في الظاهر، فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف»^(١٣)، ومن السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا استهدفوا التشبيه (مالك بن انس) إذ قال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والايان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وكذلك (أحمد بن حنبل) و(سفيان بن سعيد الثوري) و(داود الاصفهاني) إمام اهل الظاهر. وقد كان (أبو العباس القلانسي) و(الحارث بن اسد المحاسبي) من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين اصولية، فصارت الصفاتية بالانحياز (الاشعري) اليها في عصره مذهباً لأهل السنة والجماعة، «وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية»^(١٤) وبذا تطورت الصفاتية من جراء يقظة الفكر الكلامي، واصبح اصحابها اسلاف من أصبحوا فيما بعد يسمون باسم السلفية.

فما ذهب اليه (عبد الله بن كُلاب) قوله: لم يزل الله عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً متكبراً جباراً كريماً جواداً واحداً صمداً فرداً باقياً أولاً رباً الهاً مريداً كارهياً، راضياً عمن يعلم انه يموت مؤمناً وإن كان أكثر عمره كافراً، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً، محباً مبغضاً موالياً معادياً قاتلاً متكليماً رحماناً، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء وإرادة وكراهة ورضى وسخط وحب وبغض وموالة ومعادة وقول وكلام ورحمة، وأنه قديم لم يزل باسمائه وصفاته.

وكان يبين معنى اتصاف الله بانه عالم بأن له علماً، ومعنى انه قادر أي له قدرة، ومعنى أنه حي أن ان له حياة، وكذلك القول في سائر اسماء الله وصفاته فهي اسماء وصفات لذات الله، لا هي الله ولا هي غيره، وانها قائمة بالله، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات. ان وجه الله لا هو الله ولا غيره وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه

١٣ - الملل والنحل ج ١ ص ١٢٥

١٤ - المصدر السابق ج ١ ص ١٢٧.

وبصره صفات له، لا هي هو ولا غيره، وإن ذاته هي هو، ونفسه هي هو، وأنه موجود لا بوجود، وشيء لا بمعنى له كان شيئاً. أضف إلى ذلك أن صفات الباري لا تتغير في نظر (عبد الله بن كُلاب)، وإن العمل لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك كل صفة من صفات الذات لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها^(١٥).

وجملة القول، امتنعت الصفاتية عن التأويل، واقتصرت على التنزيل من غير تبيان «كيف» بل اكتفت بما جاء كما جاء، ومنهم من تطرّف فوقع في التشبيه، وهم المجسّمة أو المشبهة. وقد اعتنقوا في موضوع القضاء والقدر الفكرة الذائعة في سواد المسلمين وهي تنفي عن العبد القدرة والارادة، وتعتبر الانسان مسيراً بقضاء من ربه في ما يفعل وفي ما يدع.

٤ - الجبرية :

يؤمن عامة المسلمين بقدرة الله المطلقة على فعل كل شيء؛ والارجح ان تطور هذا الايمان العقوي إلى عقيدة محدّدة في إطار علم الكلام انما واكب العصر الأموي من أوله ومضى حتى صار مذهباً في آخره^(١٦)، وهذا المذهب يعرف بالجبرية، والجبرية هي نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الله تعالى. وقد بدأ القول بهذا الرأي في عصر الصحابة، ولكنه ظل ينمو ويتعرّج حتى أصبح مذهباً لفرقة الجبرية، وصارت نظريتهم تعرف بالجبرية الخالصة وهي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً؛ ومن الجائز تمييز جبرية متوسطة تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

قال بالمذهب الجبري (الجعد بن درهم)، وهو من التابعين. كان مؤدب (مروان بن محمد) آخر ملوك بني أمية، ولهذا يقال له (مروان الجعدي)، واصله من حران، عاش في الشام ودعا إلى رأي في نفي الصفات وفي خلق القرآن؛ وقد هرب من الشام إلى العراق فحبسه الوالي (خالد بن عبد الله القسري) ثم ضحى به يوم عيد الاضحى بعد أن خطب الناس وقال لهم: «ضحوا يقبل الله ضحاياكم فإني مضحّ بالجعد بن

١٥ - الأشعري: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق محمد عبيد الحميد - القاهرة ١٩٥٠ ج ١ ص ٢٢٩.

١٦ - محمد أحمد أبو زهرة المذاهب الاسلامية - القاهرة ص ١٧٢.

درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً ثم نزل فذبحه، والأرجح أنه هلك تحت العذاب سنة ١٢٦ هـ^(١٧) ولا غراض سياسية لا تخفى.

اعتبر (ابن النديم) (الجعد بن درهم) «من اتباع (ماني)»^(١٨). واتهمه (ابن حجر) بالزندقة^(١٩). قال بنفي الصفات، واستنتج من قوله هذا أن القرآن مخلوق وذلك أنه لا يصح أن يتصف الله سبحانه بصفات يتصف بها البشر كالكلاب، وضد ذلك كالبكم. وقد قال (ابن تيمية): «كان الكفار بالرسول ينكرون حقيقة خلق إبراهيم وتكليم موسى، ولما نبعت البدع الشركية في هذه الأمة أنكروا ذلك (الجعد بن درهم) فقتله المسلمون لما ضحى به أمير العراق (خالد القسري)»^(٢٠). وكانت مقالة (الجعد بنفي الصفات) لتنزيه الله عن أن يوصف بما يوصف به البشر من أعمال أو أن يكون له حواس كحواسهم كالعين واليد وعنده أن الإنسان لا اختيار له، وأن حركة الإنسان الاختيارية كحركات الأشجار أو الأمواج. فالإنسان مُجَبَّر مقسور وأن تكليفه مثل تكليف المقعد أن يرقى إلى السبع الطباق «فالتكليف بالإيمان وشرائعه تكليف بما ليس من فعل العبد ولا هو بمقدور»^(٢١).

قال (الجعد بن درهم) بالجبر، أول من قال به على مستوى النشاط الكلامي. وقد أخذ عنه (الجهنم بن صفوان)^(٢٢) الذي تنسب إليه الجهمية، وهي تقول بالجبرية الخالصة^(٢٣)، وهو من موالي (بني راسب) كان كاتباً لـ (شريح بن الحارث)، وخرج معه على (نصر بن سيار)، وقتله (مسلم بن الحوز المازني) بمرور، في آخر عهد (بني مروان). بدأت دعوته في (ترمذ)، ثم انتشرت في (خراسان) ولما قتل اتخذ أتباعه (نهاوند) مقاماً لهم.

١٧ - البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم - تصحيح محمد راهد الكوثري - القاهرة ١٩٤٨ ص ١٦٧ الهامش.

١٨ - الفهرست ص ٤٧٢.

١٩ - ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ج ٢ ص ١٠٥.

٢٠ - تفسير ابن تيمية ص ١١٩.

٢١ - ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكم والتعليل - ص ١٥.

٢٢ - توفي سنة ١٢٨ هـ/ ٧٤٥ م.

٢٣ - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ١١٣.

يرى (الجهنم بن صفوان) انه لا يجوز ان يوصف الله بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفي كونه حياً عالمًا، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق. كما يرى ان العبد مجبر مسير في كل ما يفعل، لا اختيار له مطلقاً، ولا قدرة له على شيء. وقد أثبت (الجهنم) علوماً حادثة للباري تعالى لا في محل، قال لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق أفبقي علمه على ما كان أم لم يبق، فإن بقي فهو جهل، فإن العلم «بأن سيوجد» غير العلم «بأن قد وجد»، وإن لم يبق فقد تغير. والمتغير مخلوق ليس بقديم. ويمضي (الجهنم) في مذهبه قائلاً: وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو إما ان يحدث في ذاته تعالى، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته وأن يكون محلاً للحوادث، وإما ان يحدث في محل، فيكون المحل موصوفاً به الباري تعالى، فتعين انه لا محل له، وبذا يثبت (الجهنم) قوله بأن ثمة علوماً حادثة بعدد المعلومات الموجودة.

ويذهب (الجهنم) إلى ان الانسان لا يوصف بالقدرة ولا بالاستطاعة، وهو مجبر في افعاله، لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجهادات، وتنسب إليه الافعال مجازاً كما تنسب إلى الجهادات، مثال ذلك قولنا اثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس، وغربت، وتغيّمت السماء، وأمطرت، وازهرت الأرض، وما إلى ذلك. وينجم عن ذلك ان الثواب والعقاب جبر وأنه إذا ثبت الجبر فالتكليف ايضاً جبر كما ألمعنا.

زعم (الجهنم) ان الجنة والنار تفنيان، وأنه لا شيء من الأشياء يكون خالدًا، وإن الخلود المذكور في القرآن هو طول المكث. ذلك ان حركات اهل الخلدتين تنقطع، والجنة والنار يفنيان بعد دخول اهلها فيهما، وتلذذ اهل الجنة بنعيمها، وتألم اهل النار بجحيمها، إذ لا يتصور حركات لا تتناهى آخرًا، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولاً. وحمل قوله (تعالى) «خالدين فيها» على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال: خلّد الله ملك فلان.

ويرى (الجهنم)، فوق ذلك، ان من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده لأن المعرفة والعلم لا يزولان بالجحد، فهو مؤمن. ثم قال: والايان لا يتبعض، أي لا ينقسم إلى عقّد وقول وعمل؛ وقال: ان الايان واحد لا يتفاضل فيه أهله: فايان الانبياء وايان الأمة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل. خاطب (عبد الله بن عباس)، وقد عاش حتى اوائل العصر الأموي، جبرية

أهل الشام ونهاهم عن مقاتلتهم في رسالة جاء فيها : «أما بعد، أتأمرون الناس بالتقوى ويحكم ضل المتقون، وتهنون الناس عن المعاصي، ويحكم ظهر العاصون؛ يا أبناء سلف المنافقين وأعوان الظالمين وخزّان مساجد الفاسقين، هل منكم إلا مفتر على الله، يجعل اجرامه عليه سبحانه، وينسبه علانية إليه.

وخاطب (الحسن البصري) اتباع الجبرية في البصرة في رسالة جاء فيها : «من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر؛ ان الله لا يطاع استكراهاً، ولا يعصى لغلبة، لأنه المليك لما ملكتهم، والقادر على ما اقدرهم عليه، فإن عملوا بالطاعة لم يُجَلَّ بينهم وبين ما فعلوا، وان عملوا بالمعصية، فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي اجبرهم على ذلك. فلو اجبر الخلق على الطاعة لاسقط عنهم الثواب، ولو اجبرهم على المعاصي لاسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التي غيَّبها عنهم، فإن عملوا بالطاعات كانت له المنة عليهم».

وذكر مؤلف كتاب «المنية والأمل»^(٢٤) عن (الحسن) ان رجلاً من فارس جاء إلى النبي ﷺ فقال له : «رأيت اهل فارس ينكحون بناتهم واخواتهم فان قيل لهم : لم تفعلون؟ قالوا : قضاء الله وقدره». فقال عليه السلام : «سيكون في امتي من يقول ذلك واولئك مجوس امتي». وقد روي عن (علي بن عبد الله بن عباس) انه قال : «كنت جالساً عند ابي اذ جاء رجل فقال : يا ابن عباس، ان هاهنا قوماً يزعمون انهم اقواماً اتوا من قبل الله، وان الله اجبرهم على المعاصي. فقال : لو أعلم أن هاهنا منهم احداً لقبضت على حلقة فعصرته حتى تذهب روحه عنه؛ لا تقولوا أجبر الله على المعاصي، ولا تقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملوه».

٥ - القدريّة :

يتضح ما سبق أن الايمان العفوي لدى المسلمين الاولين قد انحسر شيئاً بعد شيء لدى الراسخين في العلم من «الورعين» أولاً، وأهل السلف والصفائية الذين تخرجوا من اثبات غير ما اثبت الله، ولكن النشاط الكلامي اثار ردود فعل بلغت بعد نموها درجة قصوى من العنف في الرأي. فالجبرية الخالصة تنكر في الحق التكليف،

فتنكر اساس الواجبات الدينية، وتثير بانكارها هذا ارتكاسات ليست بأقل عنفاً، مثالها ما جاء في رسالتي (عبد الله بن عباس) و(الحسن البصري)، وقول (الحسن) عن الجبرية بانهم مجوس الامة الاسلامية بالاستناد إلى حديث نبوي شريف يرويه، وتهديد (علي بن عبد الله بن عباس) من يقول بالجبر بان يعصر حلقه حتى تذهب عنه روحه. . وقد كان «السلف من أشد الرادين على الجهمية»^(٢٥).

بيد أن القدرية، وهي الفرقة المناوئة، لم تكن نمواً كلامياً بأقل من كونها رد فعل على الجهمية أو الجبرية. وقد دهش بعض المؤرخين من تسميتهم بالقدرية لأنهم نفاة للقدر فكيف ينسبون إليه؟ ولكن الفكر العربي لا يأنف في تقاليده البلاغية من تسمية الاشياء باضدادها، كما ان السبب الأرجح في اطلاق اسم القدرية هو للإفادة من حديث يروى عن الرسول ﷺ جاء فيه «القدرية مجوس هذه الأمة»، فأحب خصوم القدرية اطلاق هذا الاسم عليهم لوصمهم، وقال قوم في سبب ذلك: إنهم نفوا القدر عن الله واثبتوه للعبد فسموا لذلك قدرية اذ جعلوا كل شيء لارادة الانسان وقدرته، فكأنهم اعطوا الانسان سلطاناً على القدر»^(٢٦).

والثابت في الأمر أن القدرية يؤمنون بان الانسان حر الارادة، وله قدرة على اعماله، فهو مخير مختار، لاسير مجبر، وانه قادر على فعل الخير والشر، مسؤول عما يفعل يوم الحساب، مثاب على الخير، معاقب على الشر، وذلك بمقتضى العدالة الإلهية.

ظهرت القدرية، أول ما ظهرت، في البصرة، حيث تتناحر الآراء، وتضطرب الافكار، وقال بها (معبد الجهني) في العراق، حتى كانت فتنة (عبد الرحمن بن الأشعث) فانضم إليها، ولما هزم (ابن الأشعث) كان هو ممن قتلهم (الحجاج) إذ كان من دعاة هذه الفتنة وانصارها، واستمر (غيلان الدمشقي) يدعو إلى القدرية في الشام، في عهد (عمر بن عبد العزيز)، وكانت بينهما مناقشة يروى ان (غيلان) اعترف في نهايتها بقوله: «يا أمير المؤمنين لقد جئتكم ضالاً فهديتني، وأعمى فبصرتني، وجاهلاً فعلمتني، والله لا أتكلم في شيء من هذا الامر. والظاهر أنه عاد إلى دعوته بعد موت (عمر بن عبد العزيز)، حتى جاء (هشام بن عبد الملك) واحس بالخطر على دولته من اضطراب النحل، فأخذ يحاربها، فقتل واليه بخراسان (الجعدي بن درهم)،

٢٥ - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ١١٥.

٢٦ - ابو زهرة: للمذاهب الاسلامية ص ١٨٩.

ولعله ذبحه، لقوله بان القرآن مخلوق، ودعا (غيلان) إلى المناقشة التي اضطلع بها فقيه الشام الامام (أبو عمر الازاعي) وانتهى الأمر بأن أمر (هشام) فضربت عنق (غيلان).

أطلق (البغدادى) (٣٧) على (غيلان) اسم (غيلان القدري) وقال انه يجمع بين القدر والارجاء فهو إذن مرحلة جدل ثلاثة تؤلف بينهما، واعتبر (الأشعري) (٣٨) الغيلانية اصحاب (غيلان) من فرق المرجئة، وأشار (الشهرستاني) (٣٩) إلى أن لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً عن وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة»، وأكد أن المعتزلة يسمون اصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية. والثابت في الأمر أن (غيلان) كان «قدرياً» يعتقد أن الانسان هو الذي يفعل ما يشاء باختياره، وذلك لاعتقاد (غيلان) ان الله لا يأمر بالظلم، ولا يأمر بالفحشاء أو العصيان، بل ان ذلك كله من عمل الانسان. وقد اوضح رأيه في رسالة بعث بها إلى (عمر بن عبد العزيز) قال فيها ان «الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب» (٤٠). فـ(غيلان) ينفي الظلم عن الله ويرى ان الله قد يأمر العبد بفعل الخير ويعينه عليه ولكنه لا يأمره بفعل الشر، أو يعينه على ذلك لأنه يعذب الآثم.

قال (غيلان) يخلق القرآن، ورأى ان الايمان هو المعرفة الثانية بالله، أي المعرفة الناشئة عن النظر والاستدلال، والايمان هو أيضاً المحبة والخضوع والاقرار بها جاء به الرسول وبها جاء من عند الله، وذلك ان المعرفة الأولى عنده اضطراب أي معرفة فطرية كما نقول اليوم، فلذلك لم يجعلها (غيلان) من الايمان. ويروى ان (غيلان) يعتقد بان الايمان هو الاقرار باللسان وهو التصديق، وان المعرفة بالله فعل الله، وليست من الايمان في قليل ولا كثير، واعتل بان الايمان في اللغة التصديق (٤١).

٢٧ - الفرق بين الفرق ص ١٢٥.

٢٨ - مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٠

٢٩ - الملل والنحل ج ١ ص ٥٧.

٣٠ - طبقات المعتزلة ص ٢٦.

٣١ - الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٠

يقول (الذهبي): «ومن اعتنق القدر من الخلفاء (يزيد بن الوليد) دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه وقرب أصحاب (غيلان)»^(٣٢) ومن القدرية الشاميين (النعمان بن المنذر) (١٣٢هـ) و(حسان بن عطية) وقد رماه بذلك (سعيد بن عبد العزيز) إلا أن (الأوزاعي) انكر عنه ذلك ومنهم (ثور بن يزيد الكلاعي) المتوفى ببيت المقدس سنة ١٥٣هـ^(٣٣) ومنهم (سعيد بن بشر الأزدي) (١٧٠هـ) و(يحيى بن حمزة الخضرمي) و(صدقة بن عب الله السمين) المتوفى سنة ١٦٦هـ^(٣٤).

كره الافكار القدرية كثيرون. فقال (محمد بن سيرين): ما ينكر القدرية ان يكون الله قد علم من خلقه علماً فكتبه عليهم. وقال رجل (لعلي بن ابي طالب): ما تقول في القدر؟ قال: ويحك اخبرني عن رحمة الله، أكانت قبل طاعة العباد؟ قال: نعم. قال (علي): أسلم صاحبكم وقد كان كافراً. فقال الرجل له: أليس بالمشيئة الأولى التي انشأني [وقوم خلقي]، أقوم واقعد واقبض وأبسط؟ قال له (علي): انك بعد في المشيئة. أما اني أسألك عن ثلاث، فان قلت في واحدة منهن لا، كفرت، وان قلت نعم، فانت انت. فمد القوم اعناقهم ليسمعوا ما يقول، فقال له (علي): اخبرني عنك أخلقك الله كما شئت أو كما شاء؟ قال: بل كما شاء. قال: فخلقك الله لما شئت أو لما شاء؟ قال: بل لما شاء. قال: فيوم القيامة تأتيه بما شئت أو بما شاء؟ قال: بل بما شاء. قال: قم فلا مشيئة لك.

وقد انكر (هشام بن عبد الملك) على (غيلان) التكلم في القدر، وتقدم إليه في ذلك أشد التقدم، وقال له في بعض ما توعد به من الكلام: ما احسبك تنتهي حتى تنزل بك دعوة (عمر بن عبد العزيز) إذ احتج عليك في المشيئة بقول الله عز وجل «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»^(٣٥)، فزعمت أنك لم تلق لها بالاً، فقال (عمر) اللهم إن كان كاذباً فاقطع يده ورجله ولسانه واضرب عنقه، فأنته أولى لك، ودع عنك ما ضره إليك أقرب من نفعه. فقال له (غيلان): ابعث إلي يا أمير المؤمنين من يكلمني ويحتج عليّ، فان أخذته حجتي امسكت عني فلا سبيل لك إليّ، وان أخذتني حجته، فسألتك بالذي أكرمك بالخلافة إلا نفذت في ما دعا به (عمر) عليّ. فغلظ قوله (هشام)، فبعث إلى (الأوزاعي) فحكى له ما قال (لغيلان)، ومأرد (غيلان) عليه. فالتفت إليه

٣٢ - الذهبي. تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام ج ٥ ص ١٨٩.

٣٣ - خليل داود الزرد: الحياة العلمية في الشام في القرنين الاول والثاني للهجرة - بيروت ١٩٧١ ص ١٤٥

٣٤ - سورة الدهر ٧٦ / ٣٠ وسورة التكوين ٨١ / ٢٩.

(الأوزاعي) وقال له : اسألك عن خمس أو عن ثلاث؟ فقال (غيلان) بل عن ثلاث . قال (الأوزاعي) : هل علمت أن الله أعان على ما حُرِّم؟ قال (غيلان) : ما علمتُ ، (وعظمتُ عنده) . قال : فهل علمت أن الله قضى على ما نهى؟ قال (غيلان) : هذه اعظم ! مالي بهذا من علم . قال : فهل علمت أن الله حال دون ما أمر؟ قال (غيلان) : حال دون ما أمر ! ما علمتُ . قال (الأوزاعي) : هذا مرتاب من أهل الزيغ ، فأمر (هشام) بقطع يده ورجله ، ثم ألقى به في الكناسة ، فاحتوشه الناس^(٣٥) ، يعجبون من عظيم ما أنزل الله به من نعمته . ثم أقبل رجل كان كثيراً ما ينكر عليه التكلم في القدر ، فتخلل الناس حتى وصل إليه ، فقال : يا غيلان ، اذكر دعاء (عمر) رحمه الله ، فقال (غيلان) : أفلح اذن (هشام) ، إن كان الذي نزل بي بدعاء (عمر) أوبقضاء سابق فانه لا حرج على (هشام) فيما أمر به . فبلغت كلمته (هشاماً) ، فأمر بقطع لسانه وضرب عنقه لتسام دعوة (عمر) . ثم التفت (هشام) إلى (الأوزاعي) وقال له : قد قلت يا أبا عمرو ففسّر . فقال : نعم ، قضى على ما نهى عنه ، نهى آدم عن أكل الشجرة وقضى عليه بأكلها . وحال دون ما أمر ، أمر ابليس بالسجود لآدم وحال بينه وبين ذلك . وأعان على ما حُرِّم ، حُرِّم الميتة وأعاق المضطر على أكلها^(٣٦) .

وصفوة القول ، يتضح من هذه المناظرة ، ان صحت بتفاصيلها أو بمجملها ، ان مسائل علم الكلام ، بعد نموها ، كانت تثير اهتمام الناس كافة ، من الرجل العادي الذي حسب أن له مشيئة ، وما درى ، إلى خاصة العلماء والخلفاء ، وبذا يكون علم الكلام الاسلامي هو العلم الاعلى الذي تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها ، ولكنه ايضاً هو العلم الذي يطرح مشكلة حرية الفكر في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية ، بأوسع معانيها ، وأعقد ظروف تطورها . وإذا كانت الصفاتية تمثل موقف المحافظة على النصوص التي يستند إليها الايمان الاسلامي وفهمها فهماً مباشراً قريباً ورعاً يخشى اعمال الفكر خيفة الضلال والابتداع ، فإن بازاء هذا الموقف المحافظ مواقف مذهبية كثيرة تتسم بالانفتاح على «التعقل الديني» للدفاع بصورة منهجية عن الايمان تبع وجهات نظر انسانية يحظى التأويل المذهبي فيها بحظ آخذ في الاتساع وفي العمق . ولقد ألفينا تفسير الجبرية ، ولا سيما الجبرية الخالصة ، لمشكلة الحرية الانسانية من حيث صلتها بمفهوم القضاء ، والقدر ، واعتقاد ذلك على مفهوم ذات الله وصفات الله ؛ وألفينا

٣٥ - احتوش القوم على فلان : جعلوه وسطهم وكتحاشوه .

٣٦ - ابن عبد ربه : العقد الفريد - تحقيق احمد امين وزميلي - القاهرة ١٩٤٠ ج ٢ ص ٣٧٩ .

تفسير القدرية للمشكلة ذاتها في اطار القول بقدره الانسان المسلم ، علي ان يفعل ما يشاء .

وهذه المعركة الدائبة والدامية التي انتهى كثير من زعمائها بان ماتوا في سبيلها ، ميثمة (الجعد بن درهم) الذي ضحى به (خالد القسري) تضحيته بكهش يفتدي به رأيه أوراياه ورأي الخليفة الاموي (هشام) ، أوميثمة (الجهم بن صفوان) إذ قتله (مسلم بن أحوز المازني) لخروجه على الوالي (نصر بن سيار) واستخدامه مذهبه الكلامي دعماً لهذا الخروج ؛ وكلا (الجعد) و(الجهم) من الجبرية ؛ أوميثمة (معبد الجهنني) الذي قتله (الحجاج) أوميثمة (غيلان الدمشقي) الذي نفذ فيه (هشام) ، كما تقول الرواية ، دعاء الخليفة الاموي الصالح (عمر بن عبد العزيز) ، ان هذه المعركة لم تنته بالعنف ويسفك الدماء ، وانما ظلت مشكلة حرية الفكر في الثقافة العربية الاسلامية تنمو باطراد ، يتجلى نموها في اكمل صورة لدى المعتزلة ، وهي تمثل ذروة الحركات الفكرية الرئيسية في الاسلام ، وبها بلغ الفكر المتحرر مداه في نطاق علم الكلام .

الفصل الثاني نشأة المعتزلة

١ - ظهور الاعتزال :

حاول باحثون كثيرون الاستدلال على نشأة المعتزلة بمعرفة اسم هذه الفرقة او الحركة الفكرية ، بل بمعرفة اسمائها .

وقد عقد المستشرق (كرلو الفونسو نليني) بحثاً تناول في أولها أصل هذه التسمية فقال : «من المسائل الخطيرة ان نعرف لأي سبب وبأي معنى اطلق لفظ «المعتزلة» ، أول ما اطلق ، على اصحاب المذهب الذي كان في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة خصماً خطيراً لمذهب أهل السنة في الكلام . ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية ، وتلك هي مسألة اصول حركة المعتزلة وطابعها الاصيل»^(١).

واشهر الروايات في هذا الباب ، وهي رواية نسجت حولها طائفة من الأقاصيص خاصة ، تلك الرواية التي تشتق هذا الاسم من اعتزال (واصل بن عطاء الغزال) أو اعتزال (عمرو بن عبيد بن باب) في رواية اخرى (الحسن البصري) (المتوفى سنة ١١٠هـ/ ٧٢٨م) او اعتزاله للجماعة عموماً في مسألة مرتكب الكبيرة : هل هو مؤمن أم كافر؟

وتفاصيل هذه القصة تختلف باختلاف الروايات : فحسب بعضها جاء اسم

١ - عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية . القاهرة ١٩٤٠ ، ص ١٧٣ .

المعتزلة من العبارة التي قالها (الحسن) في تلك المناسبة لتلميذه القديم «اعتزل عنا» ؛ وحسب بعضها الآخر كان (قتادة بن دعامة) (المتوفى سنة ١١٧ هـ) المحدث أول من وضع هذا الاسم مشيراً إلى (عمرو بن عبيد) وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتزالهم (الحسن) . وعلى كل حال فمهما يكن من اختلاف الروايات ، فإن هذه المصادر تعتبر ان اسم المعتزلة اسم اطلقه عليهم اهل السنة ، وانه يتضمن نوعاً من الذم ، واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة .

ويشير (نلليو) إلى اراء نفر من المستشرقين يرون ان معنى المعتزلة يَعْدِلُ معنى «المنفصلين» أو «المنشقين» وإلى ان (غولد تسيهر) يرى ان «نقطة ابتدائهم كانت بواعث مصدرها التقوى والتعبد ، مثلهم في ذلك مثل سابقيهم القدرية» وإلى ان (كالان) يميز القدرية عن المعتزلة ، ويرى ان «فلسفة المعتزلة قد هيأها مذهب القدرية وأعددها» ؛ ويرفض (نلليو) رأي (غولد تسيهر) بدعوى ان التقوى والتعبد والميل إلى الزهد لم تكن صفة قاصرة على المعتزلة ، وان (الحسن البصري) ذاته ، وهو استاذ (واصل) كان مشهوراً بالزهد .

ويلمع (نلليو) ، من ثم ، إلى اهمية الاختلاف حول مسألة المؤمن المرتكب الكبيرة ، وقد كاد المؤلفون العرب يتفقون على انها اصل الاختلاف بين السنة وبين مؤسسي مذهب الاعتزال ، بنتيجة ثورات الخوارج ومذهبهم في تكفير مرتكب الكبيرة ، وكان (الحسن البصري) قد حكم بان مرتكب الكبيرة منافق ، فظهر (واصل) رأيه في أن مرتكب الكبيرة فاسق ، أي انه في منزلة بين منزلي الكفر والايان ، وبهذا الاعتبار يكون اسم المعتزلة «لم يطلق على الذين انشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة وتركوا مشايخهم القدماء ورفقاءهم ، وانما اطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين ومحايدين بين طرفي رجال الدين والساساة في وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين^(١) .

وينتهي (نلليو) إلى ان اسم المعتزلة لم يكن في ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال عن مذهب اهل السنة والجماعة ، ولم يكن إذن قد اخترعه اهل السنة مضمنين اياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة . وانما

٢ - المصدر السابق ص ١٨٣ .

اختار المعتزلة الاولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه ، بمعنى (المحايدين) أو «الذين لا ينصرون احد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة «الفاسق» . وقد كان المعتزلة الجدد المتكلمون في الاصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العاملين في القرن الأول ، حوالي سنة ٣٥ هـ ، وقد بدأت ذكرى الاصل الحقيقي لاسم المعتزلة تضعف في النصف الثاني من القرن الثاني ، وبذا اعتقد كثيرون ، حتى من بين المعتزلة انفسهم ان هذا الاسم يدل على انهم «انشقوا» عن أهل السنة والجماعة ، وان هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتاب الذين أبقوا على السبب الاصيل في هذه التسمية . ويتج عن ذلك أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الاصل فرعاً واستمراراً للقدرية في القرن الأول ، وان نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة^٣

وقد رأى (الدكتور عبد الرحمن بدوي) الاكتفاء بهذا البحث الشامل المستقصى الذي كتبه (نللينو) عن اصل اسم المعتزلة وان ليس ثمة حاجة إلى اعادة البحث في الموضوع لأنه لم توجد وثائق جديدة تغير في النتائج التي وصل اليها^(٤) . ولكن من النافع ان نعيد النظر في هذا الموضوع ، ونبدأ بالقاء نظرة إلى رأي اشهر مؤرخي الفرق الاسلامية من شيعة وسنة .

ف (النوبختي) ، وهو شيعي ، يشير إلى اول اختلاف وقع في الناس بعد قبض رسول الله ﷺ حول الامامة إذ انقسمت الامة ثلاث فرق ، فرقة منها سميت الشيعة وهم شيعة (علي بن ابي طالب) ، وفرقة ثانية ادعت الامرة والسلطان وهم الانصار ، وفرقة ثالثة مالت إلى بيعة (أبي بكر بن قحافة) وتأولت فيه ان النبي ﷺ لم ينص على خليفة بعينه وانه جعل الامر الى الامة تختار لانفسها من رضىته . . . ولما قتل (عثمان) بايع الناس علياً فسموا الجماعة ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق : فرقة اقامت على ولاية (علي بن ابي طالب) عليه السلام وفرقة اعتزلت مع (سعد بن مالك) وهم (سعد بن أبي وقاص) و(عبد الله بن عمر بن الخطاب) و(محمد بن مسلمة الانصاري) ، و(اسامة بن زيد بن حارثة الكلبي) مولى رسول الله ﷺ فإن هؤلاء اعتزلوا عن (علي) عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته

٣ - المصدر السابق ص ١٩٢ .

٤ - عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ج ١ : المعتزلة والاشاعرة - بيروت ١٩٧١ ص ٣٧ .

والرضا؛ فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الابد وقالوا: لا يحل قتال عليّ ولا القتال معه. وذكر بعض اهل العلم ان (الأحنف بن قيس التميمي) اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه من بني تميم، لا على التدين بالاعتزال، لكن علي طلب السلامة من القتل وذهاب المال، وقال لقومه: اعتزلوا الفتنة اصلح لكم. وأما الفرقة الثالثة. فقد خالفت (علياً) وهم (طلحة بن عبد الله) و(الزبير بن العوام) و(عائشة بنت ابي بكر) . . . «^(٥)».

اختلف الناس بعد وفاة الرسول في موضوع الامام فقال بعضهم: «وعلى الناس ان يجتهدوا اراءهم في نصب الامام وجميع حوادث الدين والدنيا إلى اجتهد الرأي». وقال بعضهم: الرأي باطل ولكن الله عز وجل امر الخلق أن يختاروا الامام بعقولهم، وشذت طائفة من المعتزلة عن قول أسلافها فزعمت ان النبي ﷺ نص على صفة الامام ونعته ولم ينص على اسمه ونسبه وهذا قول احدثوه قريباً، وهكذا قالت جماعة من أهل الحديث هربت حين عضها حجاج الامامية^(٦).

(فالنوبختي) يشير إلى من اعتزلوا الانحياز إلى احدى طائفتي المسلمين بعد مقتل عثمان، وقالوا، بعد مبايعتهم (علياً)، كما يؤكد المؤلف، انهم لا يحاربونه ولا يحاربون معه. ونحن لا نستطيع ان نقبل هذا الرأي ان كانت المبايعة، من حيث الاصل، تتضمن السلوك بحسب ما يحدده الواجب الديني نحو الخليفة من طاعة واستجابة وجهاد. فان صح ان هؤلاء «المعتزلة» قد بايعوا (علياً) وجب عليهم اتباعه ما داموا اتباعاً له، اما إذا خرجوا عليه، فهم خولرج وعصاة؛ ويبقى بعد ذلك تغير محتمل هو إما أن يكون هؤلاء «المعتزلة» لم يبايعوا (علياً)، أو انهم بايعوه واحتفظوا لانفسهم بحرية التفكير واتخاذ الرأي «فكرياً» بما يخالف واجبه السياسي فيما لو ظلوا اوفياء لبيعتهم (علياً). وان في قوله (النوبختي) عن هؤلاء «المعتزلة» انهم اسلاف المعتزلة إلى آخر الابد، فيدل على تفريق (النوبختي) بين فريقين من اهل الاعتزال، فريق سابق عاصر رجاله (علياً) وبايعوه، ولم يحاربوا معه ولا حاربوه، وفريق آخر هو الذي خلف اولئك الاسلاف، فكانت بين الفريقين علاقة متراحية بين سلف وخلف. ولعل هذه العلاقة مردها موقف المعتزلة في وقت متأخر، في وقت قريب من عهد (النوبختي)، اذ

٥ - أبو محمد الحسن بن موسى التميمي. فرق الشيعة - النجف ١٩٥٩ ص ٢٣ - ٢٦.

٦ - المصدر السابق ص ٢٨

أحدثوا في موضوع الإمامة رأياً خالفوا فيه أسلافهم، كما يقول.
 أما مؤرخو الفرق من السنين فقد تحدثوا عن المعتزلة ونشأة حركتهم:
 أوضح (البغدادى) أن خلاف القدرية قد حدث في زمان المتأخرين من الصحابة
 وترأ منهم هؤلاء (كعبد الله بن عمر) و(جابر بن عبد الله) و(أبي هريرة) و(ابن عباس)
 و(انس بن مالك) و(عبد الله بن أبي الوفي) و(عقبة بن عامر الجهني) وأقرانهم وأوصوا
 اخلافهم بأن لا يسلموا على القدرية ولا يصلوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم . .
 ثم حدث في أيام (الحسن البصري) خلاف (واصل بن عطاء) في القدر وفي المنزلة بين
 المنزلتين، وانضم اليه (عمرو بن عبيد) في بدعته فطردهما (الحسن) من مجلسه فاعتزلا
 إلى سارية من سوارى مسجد البصرة، فقليل لهما ولا تباعهما معتزلة، لا اعتزالهم قول
 الامة في دعواهم ان الفاسق من امة الاسلام لا مؤمن ولا كافر^(٧).

وبيّن (الاسفرايى) ان خلاف القدرية ظهر في أيام المتأخرين من الصحابة
 وكان ينكر عليهم من بقي من الصحابة ويوصون اخلافهم بأن لا يسلموا عليهم ولا
 يعودوهم ان مرضوا . .

وانه ظهر بعدهم، من ثم، في زمان (الحسن البصري) بالبصرة خلاف (واصل
 ابن عطاء الغزال) في القدر وفي القول بمنزلة بين المنزلتين، وواقفه (عمرو بن عبيد) فيما
 أحدثه من البدعة، فطردهم (الحسن البصري) من مجلسه فاعتزلوه باتباعهم جانباً من
 المسجد فسموا معتزلة لا اعتزالهم مجالس المسلمين وقولهم بمنزلة بين المنزلتين وزعمهم ان
 الفاسق الملى لا مؤمن ولا كافر وان الفاسق من اهل الملة خرجوا من الايمان، ولم يلغوا
 الكفر، وانهم مع الكفار في النار خالدين مخلدين لا يخرجون إلى الله تعالى ان يغفر لهم، وأنه لو
 غفر لهم لخرج من الحكمة. ولما اظهروا هذه المقالة هجرهم المسلمون وخذلوه كما كان
 قد اوصى إليهم اسلافهم من الصحابة^(٨).

(فالبغدادى) و(الاسفرايى) يجعلان ظهور المعتزلة بعد القدرية، ويربطان
 ظهور المعتزلة باعتزال (واصل بن عطاء) و(عمرو بن عبيد)، الاول ثم الثاني، مجلس
 (الحسن البصري). بطرده لهما، وان الخلاف المذهبي في هذه الحادثة يرجع إلى افتراق

٧ - ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي: الفرق بين الفرق - القاهرة ١٩٤٨ ص ١٧ - ١٨ .

٨ - أبو المظفر الاسفرايى: التبصير في الدين ومخبر الفرق الناجية عن الفرق المالكين -

القاهرة ١٩٤٠ ص ١٤ .

الرأي حول مسألتى القدر ومرتكب الكبيرة كما يقول (البغدادي)، أو حول مسألة مرتكب الكبيرة أو الفاسق كما يقول (الاسفرايني).

وقد ميز (الشهرستاني) اسم المعتزلة عن لقبهم فقال: المعتزلة ويسمون اصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً عن وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقاً عليه، لقول النبي ﷺ: «القدرية مجوس هذه الامة». وكانت الصفاتية تعارضهم بالاتفاق، على ان الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد، فكيف يطلق لفظ الضد على الضد، وقد قال النبي ﷺ: «القدرية خصماء الله في القدر»، والخصومة في القدر، وانقسام الخير والشر على فعل الله، وفعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم والتوكل، واحالة الاحوال كلها على القدر المحتوم والحكم المحكوم^(٩).

والحق ان (الشهرستاني) يصيب في ابرازه التضاد في تمايز فرق المتكلمين بعضها عن بعض، وهو يعلن «ان هذا التضاد كان حاصلاً في كل زمان، ولكل فرقة مقالة على حياها، وكتب صنفوها، ودولة عاونتهم، وصوله طاوعتهم»^(١٠).

ومن النافع ان نميز اسم المعتزلة من لقبها. ومن هذا المنطلق يمكننا ان نعتبر ان لفظ المعتزلة يشير إلى معنيين: ١ - معنى لغوي واكب طرح مشكلة مرتكب الكبيرة في الفكر الاسلامي، وبهذا المعنى أشار (النوبختي) إلى الفرقة التي يقول إنها بايعت (علي بن ابي طالب)، ولكنها آثرت عدم قتاله ولا القتال معه، وهذا الموقف السياسي ان لم يكن متسقاً مع موقف المرجئة بالنص، فانه يتفق معه في الهدف، ولعل هذا المنحى هو الذي حمل (واصل بن عطاء) ورفيقه (عمرو بن عبيد) على دمج روح الانصراف عن الفتنة السياسية المتصلة بمشكلة الامامة ومن هو الاحق بها، او الاعتزال بالمعنى السياسي، مع النظرية المتحررة التي تنم عن هذا الموقف، وهي النظرية التي لا تريد عنفاً كعنف الخوارج في تكفيرهم المؤمن مرتكب الكبيرة، ولا تريد انخلاعاً عن المسؤولية كانهلاع المرجئة الذين يرون ان الله وحده هو الذي يحاسب الناس على اعيالهم في يوم القيامة، وكففي الناس في المجتمع ان يعلن احدهم ايمانه بلسانه، وان

٩ - الشهرستاني: الملل والنحل - ج ١ ص ٥٧.

١٠ - المصدر السابق ج ١ ص ٥٧.

يكون صادقاً في هذا الاعلان ترجيحاً على عدم الصدق، أو النفاق؛ وقد تجاوز (واصل) ثم (عمرو) رأي (الحسن البصري) القائل بان المي مرتكب الكبيرة منافق، واعلنا انه فاسق أو في منزلة بين منزلي الايمان والكفر، ٢ - والمعنى الآخر للمعتزلة معنى مذهبي أو اعتقادي، وبه يتصل المعتزلة بأسلافهم القدرية، وينفصلون به عنهم أيضاً، ذلك ان مشكلة القدر مشكلة عامة اشترك في بحثها القدرية والجبرية أولاً، ووصم الجبرية خصومهم بوصمة القدرية للإفادة من تأييد الحديث المنسوب إلى الرسول ﷺ من ان «القدرية مجوس هذه الامة» أو الحديث الآخر القائل بان «القدرية خصماء الله في القدر». فإذا اخذنا برأي (البغدادى) أولاً وجدناه يلحف على أن خلاف (واصل) وزميله عن معلمهما (الحسن البصري) يتناول مسألتي القدر ومرتكب الكبيرة، وبذا يتضح ان من الجائز ان ننظر إلى نشأة الاعتزال بالمعنى المذهبي أو الاصطلاحي على ان له أكثر من موضوع واحد؛ ونحن نعتقد ان لحركة الاعتزال أكثر من اصل، بل ان هذه الحركة لها اصل معقد فيه العامل السياسي المتصل خاصة بمشكلة مرتكب الكبيرة، والموقف الذهني الذي يعرب عن نمو العقل الكلامي نحو مزيد من التعقيد والارهاق، بحيث ان الفكر الاسلامي سار من موقف الخوارج العنيف، ورفض نقيضه وهو موقف الارضاء الذي لا يخرج عن انه موقف تسامح لعل مصدره الوحيد انه ارتكاس انخلاع يقابل تطرف الخوارج الساذج العنيف، وقد مضى الفكر الاسلامي إلى تعمق معنى الايمان للحكم على اصحابه بالصدق أو بالنفاق، فقال (الحسن البصري) بان المي مرتكب الكبيرة منافق، وقال (واصل) وزميله بانه فاسق؛ وإلى جانب هذا العامل الفكري - السياسي نجد العامل الفكري - الاعتقادي، وهو يمثل خير ما يتمثل في معالجة مشكلة القدر؛ وقد تعارض في البدء رأي الجبرية مع القدرية، رأي القدر صفة لله، ورأي القدر أو الحرية صفة للإنسان، وقد جاء المعتزلة ليكملوا تعمق مذهب القدرية الأولى في قولهم آخر الامر: إن الانسان صانع قدره، وخالق اعماله وفعاله.

وعلى هذا النحو يتضح رأينا في أن المعتزلة حركة فكرية تنم عن تطور الفكر الكلامي الاسلامي باتجاه مزيد من الوعي والعمق والتعقل الذي يأخذ بمفهوم الانسان: كيانه ومسؤوليته، بازاء مفهوم ارادة الله وقدرته وسلطانه على الكون والبشر. وقد أصاب (الشهرستاني) في تمييزه اسم المعتزلة «المذهبي» وهو عبارة «اهل العدل والتوحيد» عن لقبهم الذي أطلقه عليهم خصومهم وهو القدرية، على أن الخصوم لم

شرحه الاصول الخمسة بالكلام في ان الله تعالى قادر، وجعل كلامه هذا منطلق ايضاحه المبدأ المعتزلي الاول وهو التوحيد أو نفي الصفات، ثم انبرى إلى شرح المبدأ الثاني أو أصل العدل، واتبع ذلك بشرحه أصول: الوعد والوعيد؛ والمنزلة بين المنزلتين؛ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد أوضح ان ما يلزم المكلف معرفته من اصول الدين أصلاً اثنان وهما: التوحيد والعدل، ثم يلزمه معرفة الاصول الاخر^(١٩). وإلى هذه الاصول الخمسة ترجع الخلافات الكلامية في نظر (القاضي عبد الجبار).

وقد افاد (احمد بن يحيى بن المرتضى) الزيدي المعتزلي اليماني من اراء (القاضي عبد الجبار) في الكتاب الذي وضعه بعنوان: المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل، واتفق مع (القاضي) في نزعتهما الشيعية، وسعى إلى ربط المعتزلة بسند تاريخي موصول ينطوي على «طبقات» يرأس الطبقة الاولى منها (علي) ثم (ابوبكر) و(عمر) و(عثمان) . . . وليس لنا ان نظن ان هذا السند بحذافيره من وضع (ابن المرتضى)، فقد كان شيء منه معروفاً قبله، وروى (الشهرستاني) ان (واصل بن عطاء) اخذ الاعتزال عن (ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية)^(٢٠) ولكن يظهر ان (ابن المرتضى) هو الذي اكمله ورقى به حتى اوصله إلى (علي)، و(علي) قد أخذه عن النبي ﷺ^(٢١). ويذكر (القاضي عبد الجبار) حديثاً عن النبي نصه: «ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة أتقاهما الفئة المعتزلة»^(٢٢). وهذا يعني ان المعتزلة لفظ لم يطلقه خصوم

المعتزلة عليهم، لأن أهل التوحيد كما يقول (القاضي)، والمعتزلة هي أتقى الفرق الاسلامية، وان كان احب الاسماء إلى أهل الاعتزال اسم أهل العدل والتوحيد.

يقول الدكتور (علي سامي النشار): «مما لاشك فيه ان تكوين عقائد المعتزلة تدرج شيئاً فشيئاً حتى تكوّن ونضج في الاجيال المتعاقبة في تلك البيئة المستنيرة. ونشأ في تلك البيئة ايضاً شيخ المعتزلة الرسمي (واصل بن عطاء)، فتكلم في المنزلة بين

١٩ - المصدر السابق ص ١٢٣.

٢٠ - الملل والنحل ج ١ ص ٥٧.

٢١ - زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ١٢ - ١٣.

٢٢ - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - القاهرة ١٩٦٦ ص ٤٣١.

المنزلتين، وفي القدر، على خلاف ما يذهب اليه المستشرق الكبير الاستاذ (نلليو) الذي يرى انه لم يكن قدرياً»^(٣٣).

الحق ان نشأة الاعتزال يمكن اعتبارها - جدلياً - لحظة ثالثة تفاعل فيها موقفان متطرفان متنافيان يتنازعان بالفكر حول قضية سياسية بالدرجة الاولى، قضية المؤمن مرتكب الكبيرة، وهما موقف الخوارج وموقف المرجئة، فكان من هذا التركيب (الواصلي) القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما جوهر النزاع الجدلي سوى مشكلة القدر او حرية الانسان، وجودها ومداه، لأن مرتكب الكبيرة ان كان مسؤولاً فهذا يعني انه حر، وان القول بحررية الانسان قول قدري قديم. وعلى هذا فان نشأة مذهب الاعتزال التدريجية جعلت صراع المعتزلة موصولاً ونامياً مع خصومهم في نقاط شتى انبثقت عن موقفهم الجدلي المؤمن بمزيد من قدرة الانسان في خلق اعماله باختياره الحر، أي بمزيد من اعتماده على تفكيره وجهده واجتهاده.

٢ - اسماء المعتزلة :

ومن هنا ندرك سبب اطلاق اسماء اخرى كثيرة على هذه الحركة الفكرية المتحررة والمتكاملة، فضلاً عن تسميتهم التي المعنا اليها، وهي انهم اهل العدل والتوحيد. فبينما يجب المعتزلة ان يطلقوا على انفسهم اسماً محبباً بالطبع وهو اسم اهل الحق، نجد خصومهم يطلقون عليهم اسماء كثيرة اخرى تعكس اصداء هذه المعركة الفكرية الكلامية بين شتى الفرق الدينية الاسلامية.

فقد اعتبر المعتزلة انفسهم «اهل الحق» و«الفرقة الناجية» و«الفرقة التقية» ودعوا خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة والقدرية والمجوزة. والمشبّهة والحشوية، لأنهم يرون انهم على حق، وان غيرهم على باطل.

ويروى ان (عمرو بن عبيد) حين قال له (المنصور): «أبا عثمان اعني باصحابك» اجابة: «ارفع علم الحق يتبعك أهله»^(٣٤).

٢٣ - المصدر السابق ص ٦٨ .

٢٤ - ابن عبد ربه : العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦ - انظر زهدي حسن جار الله : المعتزلة ص ٦ .

ولكن خصوم المعتزلة ما فتئوا يطلقون عليهم أسماء شتى أثار إليها (المقرئزي) في كتاب «الخطط والآثار» ومنها أسماء :
 الحرقية : لقولهم الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة .
 المفنية : لقولهم بفناء الجنة والنار .
 الواقفية : لقولهم بالوقف في خلق القرآن .
 اللفظية : لقولهم الفاظ القرآن مخلوقة .
 الملتزمة : لقولهم الله تعالى في كل مكان .
 القبرية : لانكارهم عذاب القبر .
 الشنوية : لقولهم الخير من الله والشر من العبد^(٢٥)

ومن الأسماء التي أطلقها على المعتزلة خصومهم من أهل السنة لقب المجوس بالاستناد إلى حديث «القدرية مجوس هذه الأمة» ولقب «مخائيت الخوارج» لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار سموهم كفرة وحاربوهم ، والمعتزلة رأيت لهم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كفرة ولا جسرت على قتال أهل فرقة منهم فضلاً عن قتال جمهور مخالفيهم^(٢٦) .

ومما اطلق على المعتزلة لقب الجهمية ، وقد ذكر (جمال الدين القاسمي) الدمشقي رد (ابن حنبل) و(البخاري) ثم (ابن تيمية) وتلميذه (ابن قيم الجوزية) على المعتزلة ، وأبان انهم اطلقوا على المعتزلة لقب الجهمية القائلة بخلق القرآن ونفي الصفات وانكار الرؤية السعيدة . وقد اطلق كذلك على المعتزلة اسم الوعيدية لقولها باصل الوعد والوعيد ، وان الله تعالى صادق في وعده ووعيدة ، وانه لا يغفر الذنوب إلا بعد التوبة .

ولعل من اشهر الاسماء التي أطلقها على المعتزلة خصومهم اسم المعطلة لأنهم نفوا الصفات الإلهية وعطلوا الله عن صفاته ، أي جردوه عنها ، فعل الجهمية الأولى نفاة الصفات الذين كانوا قد سموها باسم المعطلة . وقد وضع (ابن قيم الجوزية) كتابه «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة» وهو يقصد الرد على المعتزلة بالدرجة الأولى^(٢٧) .

٢٥ - المقرئزي : الخطط والآثار ج ٤ ص ١٦٩ .

٢٦ - البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٧١ .

٢٧ - زهدي حسن جار الله - المعتزلة ص ١٠ .

٣ - فرق المعتزلة :

يرى مؤرخو الفرق الاسلامية ان الاعتزال حركة، بل تيار، يشتمل على فروع كثيرة يتميز بعضها عن بعض بافكار معينة، ضمن الاطار العام، وألفوا اطلاق اسماء خاصة مشتقة من اسماء مفكري الاعتزال او اشهرهم فيحمل اتباعهم تلك الاسماء على انها فرق خاصة من فرق تيار الاعتزال.

ويذكر (البغدادي) ان المعتزلة قد افرقت فيما بينها عشرين فرقة، ولكنه يعتقد ان كل فرقة منها تكفر سائرهما^(٢٨)، وهو يذكر اثنتين وعشرين فرقة ويرى ان اثنتين منها وهما : الخاطبية والحمارية من فرق الغلاة، او من فرق الذين ينتسبون إلى الاسلام وليسوا منه. اما الفرق العشرون من هذا المجموع فيصفها (البغدادي) بانها فرق قدرية محضة، أي «فرق القدرية المعتزلة عن الحق» وهي^(٢٩) :

١ - الواصلية : اتباع (واصل بن عطاء الغزالي) رأس المعتزلة وداعيتهم إلى الحر بدعتهم بعد (معبد الجهني) و (غيلان الدمشقي).

٢ - العمرية : اتباع (عمرو بن عبيد بن باب) مولى بني تميم وكان حده من سبيل بابل.

٣ - الهذلية : اتباع (أبي الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف)، وكاد مولى (العبد قيس).

٤ - النظامية : اتباع (أبي اسحاق بن سيار المعروف بالنظام).

٥ - الاسوارية : اتباع (علي الاسواري).

٦ - المعمرية : اتباع (معمر بن عباد السلمي).

٧ - البشرية : اتباع (بشر بن المعتمر).

٨ - الهشامية : اتباع (هشام بن عمرو الفوطي).

٩ - المرдарية : اتباع (عيسى بن صبيح) المعروف (بابي موسى المردار) وكان يقا له راهب المعتزلة.

١٠ - الجعفرية (أ) : اتباع (جعفر بن حرب).

٢٨ - يذكر (احمد امين) ان المثل كان يضرب بشدة تألف المعتزلة فيما بينهم (ضحى الاسلام ج ٣ ص ٩٣).

٢٩ - البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٦٧ وما بعد.

- ١١ - الجعفرية (ب) : اتباع (جعفر بن مبشر)^(٣١)
 ١٢ - الاسكافية : اتباع (محمد بن عبد الله الاسكافي).
 ١٣ - الثمامية : اتباع (ثمامة بن اشرس النميري).
 ١٤ - الجاحظية : اتباع (عمر بن بحر الجاحظ).
 ١٥ - الشحامية : اتباع (أبي يعقوب الشحام).
 ١٦ - الخياطية : اتباع (أبي الحسين الخياط).
 ١٧ - الكعبية : اتباع (أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي) المعروف بالكعبي .

١٨ - الجبائية : اتباع (أبي علي الجبائي).
 ١٩ - البهشمية : اتباع (أبي هاشم بن ابي علي الجبائي) ويقال لهم الذمية .
 وقد وقف (البغدادى) عند فرقة البهشمية وقال : «اكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة (الصاحب بن عباد) وزير آل بويه اليه ، ولم يذكر المؤلف الفرقة العشرين التي تتم فرق المعتزلة «القدرية المحضة» كما يقول . ولكننا نجد يشير في نهاية كلامه عن المعتزلة إلى زعم «المعروف منهم بقاسم الدمشقي من ان حروف الصديق هي حروف الكذب» ، وان الحروف التي في قول القائل : (لا اله الا الله) ، هي التي في قول من يقول : (المسيح آله) ، وان الحروف التي في القرآن هي التي في كتاب (زرادشت) المجوسي باعيانها ، لا على انها مثلها^(٣٢) .
 وقد حذا (الاسفراييني) في كتابه «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» حذو (البغدادى) في تعداد فرق المعتزلة أو القدرية المعتزلة كما يقول وذكرها بحسب الترتيب الآتي :

- ١ - الواصلية ٢ - العمرية ٣ - الهذلية ٤ - النظامية ٥ - الاسوارية ٦ - المعمرية
 ٧ - البشرية ٨ - الهشامية ٩ - المردارية ١٠ - الجعفرية ١١ - الاسكافية ١٢ - الثمامية
 ١٣ - الجاحظية ١٤ - الشحامية ١٥ - الخياطية ١٦ - الكعبية ١٧ - الجبائية ١٨ - البهشمية .

ولكن (الاسفراييني) في حديثه على فرق القدرية المعتزلة في اوائل كتابه وعند كلامه على فرق الامة على الجملة ، يشير إلى فرقتين اخريين هما : اصحاب (صالح

٣٠ - هاتان الفرقتان تجمعان عادة في فرقة واحدة باسم الجعفرية فيكون مجموع الفرق (١٨) لا (١٩) .

٣١ - المصدر السابق ص ١١٩ .

قبة) والمؤنسية^(٣٣)، كما يؤكد ان فرقتي الخاطبة والجمارية لا تعدان من فرق الاسلام^(٣٣).

فلذا سألنا (الشهرستاني)^(٣٤) عن نظرتة الى فرق المعتزلة وجدناه يميز:

١ - الواصلية ٢ - الهذيلية ٣ - النظامية ٤ - الخاطبية ٥ - البشرية ٦ - المعمرية
٧ - المردرية ٨ - الشامية ٩ - الهشامية ١٠ - الجاحظية ١١ - الخياطية ١٢ - الجبائية
١٣ - البهشية .

أما (الأشعري) في «مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين» و(ابن حزم) في «الفصل في الملل والاهواء والنحل»، وكلاهما من أشهر مؤرخي الفرق، فلنهما لا يعنيان بتعداد فرق المعتزلة، وانما يكتفیان بدراسة آرائهما ومقالاتهما، وبيان رأيهما فيها وفي «شناعاتهما»، كما يقول (ابن حزم).

٤ - طبقات المعتزلة :

ويذهب صاحب كتاب «المنية والامل» مذهباً آخر في دراسة تاريخ المعتزلة فتراه يجعل أشهر مفكرهم في اثنتي عشرة طبقة يصح ان تقسمها الى قسمين غير متساويين، الطبقات الثلاث الأولى اشبه بطبقات المرحلة التمهيدية التي سبقت - في زعمه - ظهور رجال المعتزلة بالمعنى الدقيق . وهي :

الطبقة الأولى : وقد ادرج فيها الخلفاء الراشدين الأربعة على الترتيب الآتي : (علي) و(أبو بكر) و(عمر) و(عثمان) . وقد أثر هذا الترتيب المذهبي متأثراً بنزعه الشيعة الزيدية ثم ذكر أسماء (عبد الله بن عباس) و(عبد الله بن مسعود) و(عبد الله بن عمرو) و(أبي الدرداء) و(أبي ذر الغفاري) و(عبادة بن الصامت) .

الطبقة الثانية : وتشتمل على أسماء (الحسن) و(الحسين) ابني (علي بن ابي طالب) و(محمد بن الحنفية بن علي بن ابي طالب) و(سعيد بن المسيب) و(طاووس

٣٢ - تذكر أحياناً باسم المويسية اتباع موسى (ت ٢٤٦ هـ)

٣٣ - الاسفراييني : التبصير في الدين . ص ١٥ .

٣٤ - الملل والنحل - ج ١ ص ٦٠ - ١١٠

اليساني) و(أبي الأسود السؤلي) وأصحاب (عبد الله بن مسعود) وهم (علقمة) و(الأسود) و(شريح) . .

الطبقة الثالثة : وتضم أسماء (الحسن بن الحسن بن علي) وابنه (عبد الله بن الحسن) وأولاده (النفس الزكية) وغيره ؛ و(أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية) واسم (محمد بن علي بن عبد الله بن عباس) و(زيد بن علي) و(محمد بن سيرين بن محمد) و(الحسن بن أبي الحسن البصري) ، سيد التابعين .

وغير خاف أن (ابن المرتضى) ، في اثر (القاضي عبد الجبار) ، وكلاهما معتزلي شيعي ، لم يتردد في ان يرقى بسنده إلى طبقة (علي بن أبي طالب) وسائر الخلفاء الراشدين ونخبة التابعين والصحابة ليؤيد بهذا السند التقى الشريف انحدار المعتزلة الاتقياء الفرقة التقية الناجية .

أما الطبقة الرابعة التي يميزها (ابن المرتضى) فهي منطلق تاريخ المعتزلة بالمعنى الدقيق ، بالإضافة إلى ذكر اسم (غيلان الدمشقي) الذي يعده المؤلف من المعتزلة ، وهو من يصح اعتباره بعض سلف الحركة الاعتزالية ، إلا إذا أبنينا إلا الاقرار بتوحيد هوية المعتزلة بهوية القدرية . وهذه الطبقة الرابعة تشتمل على الاسماء الآتية : (غيلان ابن مسلم الدمشقي) و(واصل بن عطاء) و(عمرو بن عبيد بن باب) و(مكحول بن عبد الله) و(قتادة بن دعامة السدوسي) و(صالح الدمشقي ، صاحب غيلان) و(بشير الرحال) .

الطبقة الخامسة : وتشتمل على أسماء (عثمان بن خالد الطويل) استاذ (أبي الهذيل) و(حفص بن سالم) و(القاسم بن السعدي) و(عمرو بن حوشب) و(قيس بن عاصم) و(عبد الرحمن بن مرة) وابنه (الربيع) و(الحسن بن ذكوان) وأصحاب (عمر بن عبيد) وهم : (خالد بن صفوان) و(حفص بن العوام) و(صلح بن عمر) و(الحسن بن حفص بن سالم) و(بكر بن عبد الأعلى) و(ابن السماك) و(عبد الوارث بن سعيد) و(أبو غسان) و(بشر بن خالد) و(عثمان بن الحكم) و(سفيان بن حبيب) و(طلحة بن زيد) و(ابراهيم بن يحيى المدني) .

الطبقة السادسة : وتحتوي على أسماء : (أبي الهذيل محمد بن الهذيل العبدي) ؛ و(أبي اسحاق ابراهيم بن سيار النظام) و(أبي سهل بشر بن المعتمر الهلالي) و(مُعمر ابن عباد السلمي) و(أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الاصم) و(أبي شمر الحنفي) و(اسماعيل بن ابراهيم ابي عثمان الادمي) و(أبي مسعود عبد الرحمن العسكري) و(أبي

خلده) و(أبي عامر الانصاري) و(عمر بن فائد) و(موسى الاسواري) و(هشام بن عمرو القوطي)، وهذه الطبقة تحفل بأساطين المعتزلة، وتمثل أوج مذهب الاعتزال^(٣٥).
 الطبقة السابعة: وفيها أسماء (أبي عبد الله أحمد بن أبي داود) و(ثمame بن الاشرس) و(عمرو بن بحر الجاحظ) و(عيسى بن صبيح وهو أبو موسى بن المردار المعروف براهب المعتزلة) و(موسى بن عمران) الفقيه و(محمد بن شبيب) و(محمد بن اسماعيل العسكري) و(أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام) و(علي الاسواري) و(أبي الحسين محمد بن مسلم الصالحى) و(صالح قبة) والجعفر بن جعفر بن حرب) و(جعفر بن مبشر الثقفي) و(أبي عمران موسى بن الرقاشي) و(عباد بن سليمان) و(أبي جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي) و(أبي عبد الله الدباغ) و(يحيى بن بشر الأرجاني) و(أبي عفان النظامي) وهو من اصحاب (النظام) و(زرقان) و(عيسى ابن الهيثم الصوفي) و(أبي سعيد أحمد بن سعيد الاسدي).

الطبقة الثامنة: وتشمل أسماء (أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي) و(أبي مجالد أحمد بن الحسين البغدادي) و(أبي الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان)، صاحب كتاب «الانتصار» و(أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي) و(أبي بكر محمد بن ابراهيم الزبيري) و(أبي الحسن أحمد بن عمر بن عبد الرحمن البرذعي) و(أبي نصر بن أبي الوليد بن أحمد بن أبي ذؤاد القاضي) و(أبي مسلم محمد بن بحر الاصبهاني) و(ابن الراوندي) و(الناشيء عبد الله بن محمد) ويكنى (أبا العباس)، الشاعر، و(أبي الحسن أحمد بن علي الشطوي) و(أبي زفر محمد ابن علي المكي) و(محمد بن سعيد زنجه).

الطبقة التاسعة وفيها أسماء (أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي) و(محمد بن عمر الصيمري) و(أبي عمر سعيد بن محمد الباهلي) و(أبي الحسن بن الخطاب) و(أبي محمد عبد الله بن عباس الرامهرمزي) و(أبي الحسن الاسفندياني) و(أبي بكر أحمد بن علي الاخشيد) و(أبي الحسن أحمد بن يحيى بن علي المنجم) و(أبي الحسن بن فرزويه) و(أبي بكر بن حرب التستري) و(أبي سعيد الاشروسني) و(أبي الفضل الكشي) و(أبي الفضل الخجندي) و(أبي حفص القرميسيني) و(أبي علي البلخي) و(أبي القاسم العامري) و(أبي بكر الفارسي) و(أبي

بكر محمد بن ابراهيم المقانعي الرازي) و(أبي محمد بن حمدان) و(أبي عثمان العسال) و
(أبي مسلم النقاش) و(الحسن بن موسى النوبختي)، وهو من الشيعة.

الطبقة العاشرة: وتشتمل على اسماء (أبي علي بن خلّاد) و(أبي عبد الله
الحسين بن علي البصري) و(أبي اسحق بن عيّاش) و(أبي القاسم السيرافي) و(أبي
عمران السيرافي) و(أبي بكر بن الاخشيد - وهو احمد بن علي الاخشيد الذي ذكر في
الطبقة التاسعة) و(أبي الحسين الازرق) و(أبي الحسين الطوائفي البغدادي) و(أحمد
ابن أبي هاشم) من أولاد (أبي هاشم بن أبي علي الجبائي) و(أخت أبي هاشم) وهي
(بنت أبي علي الجبائي) و(أبي الحسن بن النجيج) من بغداد و(أبي بكر النجاري) و
(أبي محمد العبدكي) و(أبي حفص المصري) و(أبي عبد الله الحبشي) و(أبي الحسن
علي بن عيسى الخالدي) من البصرة؛ و(محمد بن زيد الواسطي) و(أبي الحسين بن
علي) من اهل نيسابور، و(أبي القاسم بن سهلويه).

الطبقة الحادية عشرة وتحتوي على اسماء (قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار
بن احمد بن عبد الجبار الهمداني) و(أبي عبد الله الداعي محمد بن الحسن بن القاسم بن
الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب) و(أبي العباس الحسني) والامام
(المؤيد بالله) وأخيه الامام (أبي طالب) و(يحيى بن محمد العلوي) و(أبي أحمد بن أبي
علان) و(أبي اسحق النصيبيني) و(أبي يعقوب البصري البستاني) و(الاحدب أبي
الحسن) و(أبي عبد الله محمد بن احمد بن حنيفة) و(أبي الحسين بن حاني) و(أبي
الحسن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني) و(الصاحب الكافي) و(أبي نصر
اسماعيل بن حماد الجوهري) وهو امام اللغة العربية ومصنف «الصحاح».

الطبقة الثانية عشرة: وفيها اسماء (أبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري)
صاحب «ديوان الاصول»؛ و(أبي محمد عبد الله بن سعيد اللباد) و(الشريف المرتضى
أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي) و(الامام الحسن الحقيقي) و(الناصر) و(الداعي)
النازليين بآمل، و(أبي جعفر الناصر الصغير) و(أبي القاسم البستي اسماعيل بن احمد) و
(أبي الفضل العباس بن شروين) و(أبي القاسم الميزوكي أحمد بن علي) و(أبي محمد
الخوارزمي) و(أبي الفتح الاصفهاني) و(أبي الحسن الرفاء) و(القاضي ابي بشر
الجرجاني) و(زيد بن صالح) و(أبي حاتم الرازي) و(أبي بكر الدينوري) و(أبي الفتح
الصفار) و(أبي الفتح الدماوندي) و(أبي الحسن الكرمانلي) و(أبي الفضل الجلودي) و
(أبي القاسم بن ميكائيل) و(أبي عاصم المروزي) و(أبي مضر من مرو) و(أبي الحسن

الخطاب) و(أبي طالب بن ابي شجاع) من آمل ؛ و(أبي الحسين البصري) و(محمد بن علي) صاحب «المعتمد» في أصول الفقه و(محمود بن الملاحمي) و(البخاري ابي طاهر عبد الحميد بن محمد) و(السيّان ابي سعيد) و(أبي محمد الحسن بن احمد بن متويه) وهو تلميذ (القاضي عبد الجبار) و(أبي عمرو القاشاني) و(علي الطالقاني) و(أبي محمد الزعفراني).

وقد ذكر (ابن النديم) في «الفهرست» اسماء متكلمي المعتزلة وهم : (واصل بن عطاء) و(العلّاف) و(النظام) و(ثامه بن اشرس) و(الجاحظ) و(ابن ابي ذؤاد) و(ابن الراوندي) و(الناشيء) و(أبو علي الجبائي) و(الرماني) و(ابن زيد) و(هشام بن الحكم) و(شيطان الطاق أبو جعفر محمد بن النعمان الاحول) و(الواسطي) وصاحبه (أبو العباس الكاتب) و(ابن الاخشيذ) و(الخصيني) ومن أصحابه (أبو العلاء) و(أبو الحسن علي ابن عيسى) و(أبو عمران بن رباح) و(أبو عبد الله المنشي) و(أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن عياش) و(الحسن بن ايوب) و(ابن رباح) و(ابن شهاب) و(ابن الخلال القاضي) و(أبو هاشم الجبائي) و(ابن خلاد البصري) و(البصري المعروف بالجعل).

٥ - مدرستا المعتزلة :

ومن الجائز أن نؤلف بين اشهر مفكري المعتزلة في نطاق مدرستين او فرعين هما مدرسة البصرة ومدرسة بغداد .

فمدرسة البصرة تشتمل على الاسماء الآتية انطلاقاً من (الحسن البصري) :
نجد أولاً (واصل بن عطاء) ت ١٣١ هـ والى جانبه (عمرو بن عبيد) ت ١٤٣ هـ ونجد بعد (واصل) اسماء (الحسن بن ذكوان) و(حفص بن سالم) و(عثمان الطويل) ونجد بعد (عمرو بن عبيد) : (ابراهيم بن يحيى المدني) و(خالد بن صفوان) ت ١٣٣ هـ . ونجد في سلسلة (واصل بن عطاء) : (معمّر بن عبّاد) ت ٢٢٠ هـ وعنه اخذ (بشر بن المعتمر) ت ٣٢١ هـ مؤسس مدرسة بغداد؛ ونجد الى جانب (معمّر بن عبّاد) (أبا بكر الاصم) و(أبا الهذيل العلّاف) ٢٣٥ هـ . وعن (أبي هذيل) أخذ (النظام) ت ٢٣١ هـ - (فالجاحظ) ت ٢٥٦ هـ كما أخذ عنه (الشحام) ت ٢٣٣ هـ و(الاسواري) ت ٢٠٠ هـ و(الفوطي) ت ٢١٨ هـ . وعن (الشحام) أخذ (أبو علي الجبائي) ت ٣٠٣ هـ وعنه

أخذ ابنه (أبو هاشم الجبائي) ت ٣٢١ هـ وعنه أخذ (أبو الحسن الأشعري) ت ٣٣٠ هـ رئيس الأشاعرة .

أما مدرسة بغداد فإنها تشتمل على الاسماء الآتية :

(بشر بن المعتمر) ت ٢١٠ هـ وعنه أخذ (ثمامة بن الاشرس) ت ٢١٣ هـ و(أحمد بن أبي دؤاد) ت ٢٤٠ هـ و(أبو موسى المردار) ت ٢٢٦ هـ وعن (أبي موسى) أخذ الجعفران : (جعفر بن مبشر) ت ٢٣٤ هـ و(جعفر بن حرب) ت ٢٣٦ هـ . وعن (جعفر ابن مبشر) أخذ (أبو الحسين الخياط) ت ٢٩٠ هـ وعنه أخذ (أبو القاسم البلخي الكعبي) ت ٣١٩ هـ وعن (جعفر بن حرب) أخذ عيسى بن الهيثم الصوفي) و (الاسكافي) ت ٢٤٠ هـ .

هذا ، وفي وسعنا ان نذكر من تلاميذ (أبي علي الجبائي) : (محمد بن زيد السواسطي) ت ٣٠٦ هـ و(أبا بكر احمد بن علي الاخشيدي) ت ٣٢٦ هـ و(أبا عمران - موسى بن رباح) وقد عاش في مصر . ومن تلاميذ (البلخي) نذكر (أبا الطيب ابراهيم بن محمد بن شهاب) ت ٣٥٠ هـ ونذكر من تلاميذ (أبي هاشم الجبائي) : (أبا عبد الله الحسين بن علي البصري) (٣٠٨ - ٣٩٩ هـ) و(أبا الحسين الأزرق وهم احمد ابن يوسف بن يعقوب التنوخي) ت ٣٣٧ هـ و(أبا اسحق ابراهيم بن عيَّاش البصري) وتلميذه الشهير القاضي (عبد الجبار بن احمد الهمدان) ت ٤١٥ هـ وتلميذه (أبا محمد الحسن بن احمد بن متويه) و(أبا راشد سعيد بن محمد النيسابوري) ت ٤٦٠ هـ . أما آخر كبار المعتزلة فهو (جار الله عمر بن محمود الزمخشري) وقد توفي ٥٣٨ هـ .

الفصل الثالث

درب التحرر

١ - المعركة :

الاعتزال، في رأينا، نشاط كلامي يتوخى الدفاع عن الدين بتحرير العقل الانساني من السلطان الخارجي ، وافساح المجال أمامه ليحوّل حرية التفكير في الاسلام إلى فكر حر جهد المستطاع . وقد رأينا هذه الحركة الفكرية الناشطة تولد من تعارض غلوين متنافيين كانت هي اللحظة الجدلية الثالثة في تركيبهما، غلو الخوارج من جهة، وغلو المرجئة من جهة أخرى، في اختلافهما حول مشكلة سياسية دينية ثقافية معاً، هي مشكلة الحكم على مرتكب الكبيرة من المسلمين بالاستناد إلى مفهوم نظري يتناول الايمان وحقيقته، وإلى مفهوم عملي ينبثق عن مبدأ العمل الاجتماعي المائل في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فقد ذهب الخوارج إلى أن من قارف ذنباً واحداً، ولم يوفق للتوبة، حبط عمله، ومات مستوجباً للخلود في العذاب الأليم، ووصف بانه كافر وهذا الكفر من نوع كفران النعم في رأي الخوارج الاباضية، أو هو كفر شرك في رأي الخوارج الازارقة، وفي جميع الأحوال إنه ليس بمؤمن، ما دام اجترم ذنباً واحداً^(١). أما المرجئة فانها تنطلق من تعريف الايمان بانه هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارج فليس بايمان،

١ - امام الحرمين الجويني . كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد - تحقيق محمد يوسف سلامة وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨٥)

ولذا فان الكفر هو الجهل بالله ، وهذا القول ينسب إلى (جهنم بن صفوان) ، ويقول (أبو الحسين الصالحى) : الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به ، ويرى (محمد بن شبيب) وغيره من المرجئة ان مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة العارفين بالله وبرسله ، المقرّين به وبرسله ، مؤمنون بما معهم من الايمان ، فاسقون بما معهم من الفسق . ويقول (بشر المريسي) المرجىء : من المحال ان يخلّد الله في النار فجّار أهل القبلة^(٣) .

وبازاء هذين الغلوين المتطرفين قال المعتزلة بنظرية المنزلة بين المنزلتين ، وهي أن مرتكب الكبيرة من أهل الملة مؤمن كافر معاً ، بل إنه ليس بمؤمن ولا بكافر ، لانه في منزلة تضم خصائص مختارة من المنزلتين المتنافيتين : إنه فاسق . وقد قال المعتزلي (أبو بكر الاصم) : الايمان جميع الطاعات ، ومن عمل كبيراً ليس بكفر من أهل الملة فهو فاسق بفعله للكبير ، لا كافر ولا منافق ، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته^(٤) .

ومن هذا المنطلق الجدلي مضى الاعتزال ينمو ويتسع عبر معركة عنيفة موصولة استمرت قروناً عدة عرف فيها المعتزلة النصر والهزيمة ، وكان الفكر الاعتزالي خلال هذه الممارسة الشاقة لا يفتأ يتقدم في درب تحرير العقل العربي - المسلم باتجاه تنمية الجانب العقلي المحض ، أي الجانب الانساني من الفكر الكلامي ، وهذا ما نعتبر عنه بقولنا إن الاعتزال حركة كلامية نامية ما برحت تسعى لتحويل حرية التفكير في الاسلام شطر الفكر الانساني الحر ، والعمل على ترسيخ حق الانسان الذاتي في ابتكار آرائه وحمل المسؤولية الواعية عن أفعاله وأعماله ، حتى غدا الانسان في نظر المعتزلة خالق أعماله ، وغدا واجبه الاول هو العلم او المعرفة ، العلم بالله الذي هو أصل كل علم وكل سلوك^(٥) .

وفي وسعنا ان نلمس بعض جوانب الضراوة التي واكبت معركة الفكر الحريين المعتزلة وبين خصومهم من المسلمين ، (دون أن نتحدث عن معركتهم في الدفاع عن الدين ، كما يروونه ، بازاء خصومهم من غير المسلمين) ، وذلك بان نقف هنيهة أمام نظرة فرقة من فرق المسلمين ، هي فرقة أهل السنة والجماعة ، الفرقة الناجية ، ممثلة في الحركة

٢ - ابو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة ١٩٥٠ ج ١ ص ٢١١) .

٣ - المصدر السابق ج ١ ص ٣٠٥ .

٤ - انظر ما سبق: القاضي عبد الجبار ورأيه في «النظر» .

الاشعرية، إلى المعتزلة، بل إلى القدرية، وهي الاسم الذي يجب خصوم المعتزلة من المسلمين، ولا سيما من أهل السنة والجماعة، وصمهم به كما ذكرنا.

إن (امام الحرمين) يذم القدرية ويلعنهم إذ يقول: «اتفق أهل الملة على ذم القدرية ولعنهم». وقال رسول الله ﷺ: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً»، ولا ينكر لعنهم منكر، وقد قال رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة» وقال أيضاً: «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع: أين خصماء الله تعالى؟ فتقوم القدرية». ولا خفاء باختصاص ذلك بهم فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله تعالى، ولا يعترضون لشيء من أفعاله. ثم من يضيف القدرة إلى نفسه ويعتقدها صفةً بان يتصف بالقدري أولى ممن يضيفه إلى ربه»^(٥)

وإذ يكتفي (الجويني) بذم القدرية ولعنهم والاستشهاد باحاديث ثلاثة لم تشتمل كتب الصحاح المعروفة على الأول والثالث منها، نجد (البغدادى) لا يتردد في إطلاق اسم مزدوج هو «المعتزلة القدرية» عليهم، وفي الايغال في ادانتهم حتى يصل إلى رتبة الحكم عليهم بالكفر، بل وبتكفير من يشك في تكفيرهم. ألا يقول في كتاب «أصول الدين» ما يلي: «أما الشاك في كفر أهل الأهواء فإن شك في أن قولهم هل هو فاسد أم لا فهو كافر. . . . وقد قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاك في كفر مخالفهم، ونحن بتكفير الشاك في كفرهم أولى»^(٦). ومن هذا القول ذاته يتجلى مدى العنف المتبادل بين الجانبين «المثقفين» المختصمين. بل إن (البغدادى) يمهّد لهذا التفكير الجماعي الشامل الموسع حتى يشمل المترددين والشاكين بأن يكفر كل زعيم من زعماء المعتزلة، ويرى أن تكفيره واجب. . .

يقول: اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه: أما (واصل بن عطاء) فلأنه كفر في باب القدر باثبات خالقين لاعمالهم سوى الله تعالى وأحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين في الفاسق، ولهذا البدعة طرده (الحسن البصري) من مجلسه.

ثم إن شك في شهادة (علي) وعدالته وأجاز أن يكون هو واصحابه الفسقة، وأجاز أن

٥ - الجويني: الارشاد. . . ص ٢٥٦.

٦ - عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادى: اصول الدين - (استانبول ١٩٢٨ ج ١ ص ٣٤٣).

يكون الفسقة اصحاب الجمل ، فشك في الفرقتين ، ولذلك قال : لو شهد (علي) (طلحة) عندي على باقة بقل لم احكم بشهادتهما .

وزاد عليه (عمرو بن عبيد) حيث رد شهادة (علي) مع واحد من اصحابه كانه حكم بفسقه ومن قال بفسق (علي) فهو الكافر الفاسق دونه .

وأما زعيمهم (أبو الهذيل) فانه قال بفناء مقدورات الله تعالى حتى لا يكون بعدها قادراً على شيء .

وأما زعيمهم (النظام) فهو الذي نفى نهاية الجزء وأبطل بذلك احصاء الباري تعالى لاجزاء العالم وعلمه بكمية اجزائه ، وزعم ان الانسان هو الروح وأن احداً ما رأى انساناً قط وانما رأى قلبه . وزعم ان الاعراض كلها حركات ، وانها جنس واحد وان الايمان من جنس الكفر وان فعل النبي ﷺ من جنس فعل ابليس ؛ وقال بالطرفة وأدعى حشر الكلاب والخننازيرو سائر السباع الهمج إلى الجنة وأنكر وقوع الطلاق بالكنائيات وان قارنتها نية الطلاق .

وزعم المعروف منهم بـ (معمر) ان الله تعالى ما خلف لونا ولا طعماً ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قدرة ولا عجزاً ولا المسأ ولا لذة ولا شيئاً من الأعراض ، وإنما خلق الاجسام فقط وخلقت الاجسام الأعراض في انفسها ، وزعم أن الإنسان غير هذا الجسد وأنه عالم حكيم مدبر للجسم ، وليس بمتحرك ولا ساكن ، ولا ذي لون ووزن ، ولا حال في الجسد ولا متمكن فيه ولكنه مدبر له . فوصف الانسان بما يصف به ربه عز وجل وقال مع ذلك باثبات أعراض لا نهاية لها وأن كل عرض يحل محله المعنى سواء لا إلى نهاية .

وزعم المعروف منهم بـ (بشر بن المعتمر) أن الانسان قد يخلق الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع والبصر وسائر الادراكات على سبيل التولد .

وزعم (الجاحظ) منهم أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة وأن المعارف كلها ضرورية ومن لم يضطر إلى معرفة الله لم يكن مكلفاً ولا مستحقاً للعقاب . وزعم أيضاً ان الله لا يُدْخِل احداً النار وانما النار تجذب أهلها إلى نفسها وتمسكهم فيها على التأييد بطبعها .

وزعم (ثمامة) أن المعارف ضرورية وأن عامة الدهرية وسائر الكفرة يصيرون في الآخرة تراباً لا يعاقب واحد منهم . وحرم السبي واستفراش الاماء ، وقال بان الافعال المتولدة لا فاعل لها .

وزعم (البغداديون) منهم أن الله لا يرى شيئاً ولا يسمع شيئاً إلا على معنى العلم بالمسموع والمرئي .

وزعم (الجبائي) منهم أن الله مطيع عباده إذا فعل مرادهم .
وقال ابنه (أبو هاشم) باستحقاق العقاب والذم لا على ذنب . وقال أيضاً بأحوال الله تعالى لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة^(٣) .

ويؤيد (البغدادى) ما يذهب اليه من أن المعتزلة القدرية مجوس هذه الأمة ، وإن حكمهم حكم المرتدين ، بذكر موقف من يعتبرهم أئمة الدين في علم الكلام من أهل السنة :

من الصحابة : (علي بن أبي طالب) لمناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشية والاستطاعة . ثم (عبد الله بن عمر) في كلامه على القدرية وبرائه منهم ومن زعيمهم المعروف بـ (معبد الجهني) .

يقول (البغدادى) : « ادّعت القدرية ان (علياً) كان منهم ، وزعموا أن زعيمهم (واصل بن عطاء الغزال) أخذ مذهبه من (محمد) و (عبد الله) ابني (علي) ، وهذا من بهتهم^(٤) ومن العجائب أن يكون ابنا (علي) قد علماً (واصل) رد شهادة (علي) و (طلحة) والشك في عدالة (علي) . أفتراهما علماً بإبطال شفاعته (علي) وشفاعة صهر (المصطفى)^(٥) .

« إن أول متكلمي أهل السنة من التابعين (عمر بن عبد العزيز) وله رسالة بليغة في الرد على القدرية . ثم (زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب) وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن . ثم (الحسن البصري) ، وقد ادّعت القدرية فكي يصح لها هذه الدعوى مع رسالته إلى (عمر بن عبد العزيز) في ذم القدرية ومع طرده (واصل) من مجلسه عند إظهاره بدعته ! ثم (الشعبي) وكان أشد الناس على القدرية . ثم (الزهري) وهو الذي افتى (عبد الملك بن مروان) بدماء القدرية » .

ويمضي (البغدادى) في تأكيده أن الحرب ضد القدرية المعتزلة حرب مستمرة

٧ - البغدادى : اصول الدين ص ٣٣٥ - ٣٣٧

٨ - البهت : الكذب

٩ - المصدر السابق ص ٣٠٧ .

عبر الاجيال و«الطبقات» والمذاهب والمجالات . يقول «ومن بعد هذه الطبقة (جعفر بن محمد الصادق) وله كتاب في الرد على القدرية . . وهو القائل : ارادت المعتزلة أن توحد ربها فألحدت ، وأرادت التعديل فنسبت البخل إلى ربها» .

وفي مجال الفقه نجد اسهاماً موصولاً في هذا الصراع ، يقول : «من متكلمي أهل السنة من الفقهاء وأرباب المذاهب (أبو حنيفة) و(الشافعي) ، فإن (أبا حنيفة) له كتاب في الرد على القدرية ، سمّاه كتاب الفقه الأكبر ؛ (وللشافعي) كتابان في الكلام : احدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة . والثاني في الرد على أهل الأهواء . وذَكَر طرفاً من هذا النوع في كتاب القياس وأشار فيه إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء . فاما (المريسي) من أصحاب (أبي حنيفة) فانه وافق المعتزلة في خلق القرآن وأكفرهم في خلق الأفعال . . ومن متكلمي أهل السنة في أيام (المأمون) (عبد الله بن سعيد التميمي) الذي دَمَر^(١٠) على المعتزلة في مجلس (المأمون) وفضحهم ببيانه وآثار بيانه في كتبه . ومن تلامذة (عبد الله بن سعيد) (عبد العزيز المكي الكتاني) الذي فضح المعتزلة في مجلس (المأمون) ! وتلميذه (الحسين بن الفضل البجلي) . . . ثم شيخ النظر ، وإمام الآفاق في الجدل والتحقيق (أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري) الذي صار شجياً في حلوق القدرية والنجارية والجهمية والجسمية والروافض والخوارج ، وقد ملأ الدنيا كتبه وما رُزق أحد من المتكلمين من التَّبَع ما قد رُزق ، لأن جميع أهل الحديث ، وكل من لم يتمعزل من أهل الرأي ، على مذهبه^(١١) . . .

قال (أبويوسف القاضي) في المعتزلة : إنهم زنادقة . وقال (محمد بن الحسن) : من صلى خلف القدري القائل بخلق القرآن يعيد صلاته . . ومن أئمة اللغة والنحو من أهل السنة (إبراهيم الحارثي) وله كتب في الرد على القدرية وأهل الأهواء ، و (للفراء) كتاب في ذم القدرية ، ومن البصريين (أبو الاسود الدؤلي) وله رسالة في ذم القدرية مع انتسابه إلى الشيعة . وبعده (يحيى بن يعمر) و(عيسى بن عمر الثقفي) و (عبد الله بن اسحاق الحضرمي) وكانا يذمّان القدرية وذمّا (واصل بن عطاء) في شكه في شهادة (علي) و (طلحة) . وبعدهما (أبو عمرو بن العلاء) وله كلام كثير في ذم القدرية وذم (عمرو بن عبيد) ، وبعدهما (الاصمعي) ، وهو الذي طرد (الجاحظ) عن مجلسه وقنعه بنعله وقال : نعم قناع القدري النعل . . وقد كان (أبو حاتم السجستاني) ، شيخ

١٠ - دَمَر : هجم هجوم الشر

١١ - المصدر السابق ص ٣٠٧ .

السنة، شديداً على القدرية. وكان (سيويه) تلميذ (حماد بن سلمة) سيفاً على القدرية. وما نسب (المبرد) إلى الاعتزال إلا لمجالسته (الجاحظ)، وليس في كتبه شيء يدل على اعتزاله. . ويخلص (البغدادى) من هذا العرض الوسيط إلى القول: «وفي هذا دليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنة» أي أنهم بريئون من اعتزال، خصوم أشداء عليه وعلى القدرية. . وقد طرد متصوفو السنة (القنادر) بعد اتهمهم بالاعتزال «لأن الطيب لا يقبل الخبيث»^(١٢) و«كل نوع من أنواع البدع والضلالة قد صار إليه قوم من القدرية»^(١٣).

وقد قابل المعتزلة هذا العداء بعداء مثله، ورأوا أن تكفيرهم خصومهم نتيجة «عقلية» من نتائج مذهبهم ذاته. فقد اتفقوا على أن الإنسان لا يتصف بالايان إلا اذا علم جميع ما هو شرط في اعتقادهم، وبلغ في معرفته مبلغ علمائهم، وذكر (غولد تنييه)^(١٤): «ان روح التعصب دفعت بعض المعتزلة إلى القول: «من لم يكن معتزلياً لا يصح أن يسمى مؤمناً».

ويرد قائلًا: «وهذا ليس إلا نتيجة من نتائج مذهبهم العام الذي بحسبه لا يمكن ان يسمى مؤمناً من لم يعرف الله بطريق التفكير النظري. وإذن، فأغلب الشعب ذوو العقائد الساذجة لا يعدون من المسلمين، لانه بدون عمل العقل لا يوجد إيمان، ومن أجل ذلك كانت مسألة تكفير العوام مما عاجله المعتزلة في هذا العلم الديني». ولم يكتف المعتزلة بتكفير جميع عوام المسلمين وإنما ذهبوا إلى أن علماء مخالفينهم كفر أيضاً. لقد كفر (أبو الهذيل) جميع الأمة، ولكنه - في نظر أهل السنة والجماعة - كفر كذلك سائر المعتزلة.

وقد صرح (معمّر بن عباد) بتكفير من لا يشاطره رأيه في الصفات وفي خلق الانسان أفعاله. ونادي (أبو موسى المردار)، الملقب براهب المعتزلة، بأن نظرياته وحدها هي التي تؤدي إلى النجاة من النار، فرد عليه من ردّ بأن الجنة على سعتها لن تتسع إلا له ولأثنين أو ثلاثة من أتباعه!! وكان يقول: كل من قال بجواز رؤية الباري سبحانه فهو كافر، ومن شك في كفره فهو كافر، ومن شك في كفر من شك في كفره فهو

١٢ - المصدر السابق ص ٣١٦ وما بعد.

١٣ - المصدر السابق ص ٣٢٢.

١٤ - العقيدة والشريعة في الاسلام - ترجمة محمد يوسف موسى ورفيقه (القاهرة ١٩٤٦ ص ١٠٥).

كافر، لا إلى غاية . ويذهب (الفوطي) إلى ان من المباح قتل خصوم المعتزلة غيلة وخفية والاستيلاء على أموالهم بالخداع أو بالقوة، فهم كفرة، وإذن فان حياتهم ومالهم خارجان عن الشريعة . بيد أن (القاضي عبد الجبار) ينطلق من أصول الاعتزال الخمسة ويحدد بدقة شأن من يخالفها أصلاً أصلاً ويرى انه ربما كفر أو فسق أو كان مخطئاً . يقول : «أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه، فانه يكون كافراً . وأما من خالف في العدل وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها، من الظلم والكذب واطهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب اطفال المشركين بذنوب آبائهم، والاخلال بالواجب، فانه يكفر أيضاً . وأما من خالف في الوعد والوعيد وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب، ولا توعد العاصين بالعقاب البتة، فانه يكون كافراً، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ . والرّد لما هذا حاله يكون كافراً . وكذا لو قال : انه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعيده، لأن الخلف في الوعيد كرم، فانه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى . فإن قال : ان الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عموميات الوعيد شرط أو استثناء لم يبيّنه الله تعالى، فإنه يكون مخطئاً . وأما من خالف في المنزلة بين المنزلتين فقال : إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الاوثان والمجوس وغيرهم، فإنه يكون كافراً، لانا نعلم خلافه من دين النبي والأمة ضرورة . فإن قال : حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاتة في الله تعالى، فإنه يكون فاسقاً لأنه خرق إجماعاً مصرحاً به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة . فان قال : ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر، ولكن أسميه مؤمناً، فإنه يكون مخطئاً . وأما من خالف في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً وقال ان الله تعالى لم يكلف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فانه يكون كافراً، لانه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ودين الأمة . . فان قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروط بوجود الامام، فإنه يكون مخطئاً» (١) .

احتدم اوار الصراع «العقائدي» اذن بين المعتزلة ومخالفهم : بينهم وبين أهل السنة والجماعة، وتجلّى على المستوى الديني بالتكفير المتبادل، وهذا هو التراشق بأقصى الاسلحة، وتجلّى على الصعيد السياسي - الديني في محنة خلق القرآن، وهي

أوج الترجمة الدامية للخلاف النظري، ولم تنته المعركة إلى موقف «معتدل» حقاً إلا لدى (الغزالي)، وهو الأشعري أصلاً، حين وضع للتكفير والتبديع شروطاً وضوابط تسعى إلى كبح جماح الشطط في الخصام. فقد اتفق الأشاعرة بوصفهم مفكري أهل السنة والجماعة على صيانة اتباعهم من احتمال أن يتهمم أحد بالابتداع أو الضلال أو الكفر فقالوا: «كل من تدين باعتقاد أهل السنة والجماعة فهو على الحق، ومن بدّعه فهو مبتدع، ومن ضلّله فهو ضال، ومن كفره فهو كافر، لأن من اعتقد أن الإيمان كفر، وأن الهداية ضلالة، وأن السنة بدعة، كان اعتقاده كفراً وضلالة وبدعة». ويتجلى تسويع الاعتدال السني في موقفهم الدفاعي من أنهم قالوا «إن أصل هذا مأخوذ من قول النبي ﷺ: «من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما» فجاء من هذه الجملة أنا لا نبذع إلا من بدّعنا، ولا نضل إلا من ضللنا، ولا نكفر إلا من كفرنا. وقد انصف القارة^(١٦) من رامها». ولذا نجد أن أهل السنة، كما يقول (الاسفراييني) «يجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضاً وليس بينهم خلاف يوجب التبري والتكفير، فهم إذن أهل الجماعة قائمون بالحق والله تعالى يحفظ الحق وأهله. . وما من فريق من المخالفين إلا وفما بينهم تكفير وتبريء يكفر بعضهم بعضاً»^(١٧). . .

أما (الغزالي)، وهو اشعري، فإنه يوضح أن أصل الكفر المقطوع به هو أن كل من كذب (محمدًا) فهو كافر أي غلّد في النار، ومستباح الدم والمال في الحياة، إلى سائر الأحكام. ولكنه يميز مراتب للكذب: أولاها خاصة بتكذيب اليهود والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الأوثان، والثانية تكذيب البراهمة والدهرية، والثالثة تكذيب من يصدقون بالصانع والنبوة ولكنهم يقولون عن عمل النبي إنه قاصر على صلاح الخلق وإنه لم يصرح بالحق لكلال افهام الخلق عن دركه وهم الفلاسفة، والرابعة تكذيب المعتزلة والمشبّهة والفرق كلها سوى الفلاسفة، وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب، بل بالتأويل، ولكنهم مخطئون في التأويل، فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد. والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التفكير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلية المصرّحين بقول

١٦ - البقرة: قيلة معروفة بجودة الرمي.

١٧ - التبصير في الدين ص ١١٥.

لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ . والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»^(١٨) . ويمضي (أبو حامد) في كتاب «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة» إلى اعلان تبرمه من ضيقي الصدر والمتعصين الذين يسارعون إلى إلصاق وصمة الكفر بالآخرين : كان يكفر «الحنبلي» (الأشعري) زاعماً انه كذب الرسول في اثبات الفوق لله تعالى ، وفي الاستواء على العرش ، و«الأشعري» يكذبه زاعماً انه شبّه وكذب الرسول في «انه ليس كمثله شيء» ، و«الأشعري» يكفر (المعتزلي) زاعماً انه كذب الرسول في «جواز رؤية الله تعالى» وفي اثبات العلم والقدرة والصفات له ، و«المعتزلي» يكفر (الأشعري) زاعماً أن إثبات الصفات تكثير للقدماء ، وتكذب الرسول في التوحيد»^(١٩) . ويذهب (الغزالي) في رفقته وتأنيه مذهباً يعترف بأن «الرحمة تشمل ان شاء الله اكثر نصارى الروم والترك في زمانه . . .»^(٢٠) .

المعتزلة إذن، ومن شابههم من فرق المتكلمين، لم يكفروا لأنهم لم يكذبوا النبي (محمد بن عبد الله) وانما اشتغلوا بالتأويل ، وهم مخطئون في التأويل ، وهذا هو أمرهم في محل الاجتهاد . ولكن (الغزالي) ذاته ، انما هو مؤول أيضاً ، ومجتهد ، ومثله سائر الاشاعرة وأهل السنة والجماعة ؛ ولذا فإن الفكر الكلامي ينحل إلى وجهات نظر متفاوتة في درب الاجتهاد بالرأي أو استخدام حرية التفكير في فهم الدين والدفاع عنه . وما جوهر الصراع بين المعتزلة وبين خصومهم من أهل السنة والجماعة ، سوى افتراق في مضمار الفكر الجدلي وتباعد يمضي لدى أهل السنة والجماعة نحو الحفاظ على معنى النصوص «التقليدي» الذي يجعل الانسان تبع الاله ، ويمضي لدى المعتزلة شطر تأويل النصوص بما يبعد عن الاتجاه التقليدي ويقرب أشد القرب من الفكر الحر المؤمن بالانسان ، وقدرته على الوصول إلى الحقيقة بهدي من عقله وتفكيره .

٢ - المنزع العقلي :

لنمعن النظر إذن في وقائع هذا الافتراق بين الفرقتين ولننظر إلى مدى الاتجاه

١٨ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . (بيروت ١٩٦٩ ص ٢٢٢ وما بعد) .

١٩ - الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة - تحقيق سليمان دنيا (القاهرة ١٩٦١ ص ١٧٥) .

٢٠ - المصدر السابق ص ٢٠٦ .

شطر الفكر الحر لدى المعتزلة بمقارنة جوانب من أفكارهم الأساسية بالآراء التي تقابلها في الاجتهاد الاشعري، أي لدى أهل السنة والجماعة.

فقد أشرنا إلى موقف المعتزلة عامة، والقاضي (عبد الجبار) بوجه خاص، من الفكر وضرورة اعتماده في المعرفة. وأبنا كيف ذهب (القاضي) إلى أن أول ما أوجب الله على الانسان هو (النصر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعَرَفُ ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب ان نعرفه بالتفكير والنظر). وهذا الواجب الاساسي يشير إلى النزعة العقلية الاعتزالية بأقوى ما يشير. ذلك ان الواجب عند (عبد الجبار) هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم. وقد يكون الواجب على ضريين: موسع فيه غير، ومضيق دقيق لا يسع الإخلال فيه. . وواجب النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى واجب دقيق مضيق لا يمكن الإخلال فيه. إنه واجب النظر بالفكر، والفكر هو المعنى الذي يوجب كون المرء متفكراً، والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه، ويفصل بين ان يكون متفكراً وبين ان لا يكون متفكراً، واجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه^(٢١). وعلى هذا النحو يستند (القاضي) إلى التجربة الذاتية، إلى الكوجيتو^(٢٢) الاعتزالي، ويرى أن أجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه، والانسان المتفكر يجد هذه الصفة من نفسه عندما يكون متفكراً. وإذا تفكر الانسان بوعي يبلغ اليقين أو الطمأنينة. يقول (القاضي): «والاصل في ذلك ان المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضي سكون النفس، وتلج الصدر، وطمأنينة القلب»^(٢٣).

ان الله تعالى لا يُعرف بطريق الضرورة ولا بطريق المشاهدة. وإن الضرورة في أصل اللغة الإلجاء، أو الاضطرار. والمراد بعبارة العلم الضروري هو العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. إنه العلم الذي لا يستطيع العالم نفيه عن نفسه بشكل ولا شبهة، وإن انفرد. وقد أبان (القاضي) أقسام العلوم الضرورية وهي ثلاثة: ١ - العلم الذي يصل فينا مبتدأ: كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين وناافرين وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك. ٢ -

٢١ - القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص ٤٥.

٢٢ - الكلمة لاتينية معناها: أنا أفكر، وقد ذاعت عندما بدأ يكارت ينتقل من الشك إلى اليقين وقال: أنا أفكر فأنا موجود.

٢٣ - المصدر السابق ص ٤٦،

العلم الذي يحصل فينا عن طريق: كالعلم بالمدرجات، فإن الإدراك طريق إليه. ٣ - العلم الذي يحصل فينا ويجري مجرى الطريق: كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال، ويجري مجرى الطريق إلى العلم به. إن الفرق بين العلم من النوع الثاني والعلم من النوع الثالث هو أن ما يحصل فينا عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، كأن يصح أن يخلق الله فينا العلم بالمدرجات من دون الإدراك، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق، فلا يصح أن يخلق الله فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلاً فيه، وجارياً مجرى الطريق إليه. وبعبارة أخرى، إن للتجربة الذهنية في مجال المعرفة قوانين. فهي تجربة نفسية تبدأ بالعلم الذي يحصل فينا مبتدأً، وهو معرفتنا بالحوادث النفسية معرفة مباشرة يقينية. وأما العلم من النوع الثاني فقد تتدخل المشيئة الإلهية وتخلق فينا العلم بالمدرجات من دون الإدراك؛ أما العلم من النوع الثالث، فإنه يعتمد الاعتبارات المنطقية من حيث واجب تقدم الأصل على الفرع، ولذا يحدّد المعتزلة قدرة الله، بل ينفون إمكان خروجها عن قوانين المنطق العقلية، فيقول (القاضي): «لم يصح أن يخلق الله فينا العلم بالحال دون العلم بالذات، لما كان أصلاً فيه وجارياً مجرى الطريق إليه».

فإذا سألنا (القاضي) عن العلم من النوع الأول، ما هو؟ أجاب: إن العلم الحاصل فينا مبتدأً ينقسم إلى قسمين: ١ - ما يُعد في كمال العقل، ٢ - وما لا يعد في كمال العقل. والعلم الذي يحصل فينا مبتدأً ويُعد في كمال العقل فإنه إما أن يستند إلى ضرب من الخبرة أولاً يستند. فالذي لا يستند هو كالعلم بأن الذات إما أن تكون موجوداً أو معدوماً، والموجود إما قديم وإما محدث. وأما العلم المستند إلى الخبرة فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله، وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما. وهذا يعني أن العلم الحاصل فينا مبتدأً، أي العلم الناجم عن التجربة النفسية المباشرة، قد يشمل على حس عقلي «تجريبي» مستند إلى الخبرة وذلك مثل علاقة السبب التي تربط الفعل بفاعله، اشتتاله على حدوس عقلية «محضة» أو «قَبْلِيَّة» كالعلم بأن الذات إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وإن الموجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً. أما العلم الذي لا يعد في كمال العقل، بحسب تعبير (القاضي)، فإنه كالعلم بأن زيداً هو الذي شاهدناه من قبل، فإنه علم مبتدأً من جهة الله تعالى، ثم لا يعد في

كحال العقل ، ولذلك تختلف فيه أحوال العقلاء ، ففيهم من إذا شاهده أثبتته ، وفيهم من إذا شاهده لم يثبتته .

ان الله تعالى لا يُعرف بطريق الضرورة ولا بطريق المشاهدة . وقد أوضحنا رأي (القاضي) في معنى العلم بالضرورة ، وأبنا ان الحقيقة في هذا المجال حقيقة مباشرة يقينية لا يتطرق إليها الاختلاف إلا عندما تتدخل المشاهدة ، أما نسميه بلغة العصر معطيات التجربة الخارجية . فما المشاهدة إنها لدى (القاضي) الإدراك بالحواس ، ولا سيما بالبصر . وإذا قيل علم المشاهدة دلّ على العلم المستند إلى الإدراك بالحواس ، ويستعمل في الاغلب للدلالة على العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط^(٢٤) .

وليس من الممكن ولا الجائز معرفة الله بالمشاهدة الحسية ، فالله منزّه عن الجسمانية ، وموضع هذا الامتناع نفي الرؤية لدى المعتزلة .

ينتج مما سبق أن معرفة الانسان بالله ان لم تكن علماً بطريق الضرورة ولا بطريق المشاهدة ، فهي إذن علم اكتسابي متولد عن نظرنا وتفكرنا ، «وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا ، فيجب ان تكون المعرفة ايضاً من فعلنا ، لأن فاعل السبب ينبغي ان يكون فاعل المسبب ، فإذا كان من فعلنا لم يجوز أن يكون ضرورياً ، لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا» .

الضرورة تنفي الحرية ، والضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا ، وعلى هذا فإن الانسان يعرف الله بفعل انساني لا يفرض عليه بالضرورة من خارج ، بل ولا من داخل ، لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا ، وانما معرفة الانسان بالله فعل انساني حر لا يقيد به إلا القيد العقلي الانساني الذي يجعل هذه المعرفة علماً ، ويتصف هذا العلم بأنه علم عقلي ، علم تفكر ونظر ، حاصل فينا مبتدأ ، ويؤكد حرية الانسان في هذا العلم والمعرفة برهان بالخلف يبين فيه (القاضي) ان العلم بالله «لو كان ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار ، ومعلوم انهم يختلفون فيه ، فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه . وكذلك لو كان علماً ضرورياً لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة والمعلوم خلافه ، ولهذا فانك تجد

كثيراً ممن برز في الاسلام واشتهر به قد ارتد وكفروا عن نفسه العلم بالله تعالى ،
كـ (ابن الراوندي) و (أبي عيسى الوراق)^(٢٥).

العلم بالله ، في رأي المعتزلة ، علم نظري إنساني يتم بالتفكير والعقل ولكن ماذا
يؤول اليه امر التقليد في معرفة الانسان بالله من غير استخدام التفكير وإعمال العقل ؟
لقد طرح (القاضي عبد الجبار) المشكلة ورد على انصار التقليد بقوله : ان التقليد هو
قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة في عنقه . وما هذا
حاله لا يجوز ان يكون طريقاً للعلم . والذي يدل على ذلك هو أن المقلد لا يخلو : إما
ان يقلد أرباب المذاهب جملة ، أولاً يقلد واحداً منهم ، إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون
بعض ، لفقد المزية والاختصاص ولا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لانه يؤدي إلى
اجتماع الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على
النظر والاستدلال .

وعلى هذا النحو يرفض (القاضي) التقليد اسلوباً للمعرفة ، يرفض تقليد
صاحب مذهب دون صاحب مذهب آخر ، لفقد الميزة والاختصاص ، ويرفض تقليد
أرباب المذاهب معاً ، لان ذلك يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات . ولا يبقى
ثمة سوى سبيل واحد : رفض التقليد رفضاً باتاً ، واعتماد النظر والاستدلال . والسر
العميق في رفض التقليد على انه فاسد هو «أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم
عليه من الاعتقاد ان يكون جهلاً قبيحاً ، والاقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيحاً
بمنزلة الاقدام عليه ، مع القطع على ذلك»^(٢٦).

وهنا قد تثار شبهة تقليد المسلم الرسول ، وقد أجازته المعتزلة وأجاب عن ذلك
(القاضي) بقوله : معاذ الله ان يكون ذلك تقليداً ، لأن التقليد هو قبول قول الغير من
غير أن يطالبه بحجة وبينة ، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه . وغاية ما
يسمح به المعتزلة للعامي القاصر مايلي : إننا إنما جازنا للعامي تقليد العالم لقوله تعالى :
«فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»^(٢٧) ولأن الامة اتفقت على أن له الرجوع إليه ،
فلا يكون تقليداً ، وإنما سوغنا له ذلك في الفروع ، وفيما يكون طريقه الاجتهاد ، فلا يصح

٢٥ - المصدر السابق ص ٥٤ .

٢٦ - المصدر السابق ص ٦٣ .

٢٧ - سورة النحل ٤٣/١٦ وكذلك سورة الانبياء ٧/٢١ .

قياس الاصول عليه ، ولم نجوز للعامي ان يعتقد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى ان خلافه كذب ، وانما الذي سوغناه له ان يعمل بقوله فقط» (٢٨) .

ان علم الانسان بالله نظر عقلي هو أول الواجبات ، باعتبار الانسان انساناً . والتقليد ممتنع على الانسان الجدير بسمة الانسانية ، أي بقدرته العقلية على النظر والتفكير ، ولا بد من النظر والاستدلال دفعا للتقليد ، ولا يستطيع العامي القاصر عقلياً عن تقليد غيره إلا في الفروع دون الاصول . وهذا يعني ، بعبارة أخرى ، ان معرفة الانسان بالله واجب ، وجهد ، وأن للإنسان فيه نفعاً ماثلاً على الأقل في دفع ضرر قد يحيق به إذا امتنع عنه ، وليس نظر الانسان وتفكره لمعرفة الله من باب ارضاء الفضول وحب الاطلاع . يقول (القاضي) إن نظر الانسان لمعرفة الله يدفع عن النفس ضرراً يخاف المرء الوقوع فيه عند تركه هذا النظر «فان المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً لسبب من الاسباب فربما يكون اختلاطه بالناس وسعاً اختلافهم في الاديان وتضليل بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانبي ، وإن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك ، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة وهلكة . وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين . وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً ، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد ، . . فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى» .

ان العقل ، بوصفه تجربة ذاتية وأداة تكيف اجتماعي ، يسوق الانسان إلى النظر لبلوغ العلم ، فهو منطلق الجدارة الانسانية ، وهو وقاء من الانخلاع عن التفكير الشخصي بالاستسلام إلى التقليد واعتبار رأي الغير قلادة ، والمعتزلة يرونه في الحق نيراً ، والعقل في الوقت ذاته سبيل النجاة من أية ورطة ومهلكة اجتماعية حين تختلف الآراء ، وتتصارع المذاهب ، ويدعو الدعاة ، ويقص القاصون ، ويخوف المخفون . . فعند هذه الاسباب ، أو عند بعضها ، وهذا ما يسمى في لغة عصرنا دعاوة اعلام الجماهير ، لا بد للإنسان العاقل من أن يخاف من ترك النظر ضرراً ، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً ، إذ العاقل إذا خُوف بامارة صحيحة خاف لا محالة . ولكن نجاة العقلاء من الخوف لا يكون إلا بالعقل ، وبالفكر ، أي بالروح الانتقادية الماثلة في

واجب النظر والاستدلال ، وأول هذا النظر لدى المعتزلة واجب معرفة الانسان الله . ولا يحسن احد أن مصدر هذا الخوف هو الله ، بل أن مصدره هو الانسان ، ما دامت امانة الخوف لا تجوز على الله^(٢٩) .

ان النظر في طريق معرفة الله أول الواجبات . ولكنه في الحق أول الواجبات العقلية التي تتميز لدى (القاضي عبد الجبار) عن الواجبات الشرعية ، وهي قسمان : أحدهما ما هو من باب الوصف والقول والعبارة ، ومثلاً الإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى ، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب كالصوم والصلاة والحج وما شاكل ، ولكن الوجهين كليهما متأخران عن معرفة الله تعالى ؛ لأن الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات تشترط أن يكون ايقاعها على وجه القرب والعبادة ، وذلك لا يحسن إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله ، وإما الإقرار بالشهادتين فإن صورته هي قول يحتمل الصدق والكذب ، متردد بينهما ، فالمقربهما لا بد من أن يكون على بصيرة مما يُقرب به بحيث لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك وإلا قبح ، ولذا فإن الإقرار بالشهادتين وما يدخل في باب الواجبات الشرعية من القسم الأول أمر شرعي ، والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله^(٣٠) .

النظر الانساني لمعرفة الله إذن منطلق العلم ، وهو أول الواجبات العقلية وأول الواجبات الشرعية معاً ، فكيف ينظر أهل السنة إلى هذا «النظر»؟ يقول (الاسفراييني) : «لا يجب على الخلق شيء إلا بأمر يريد من قبل الله تعالى على لسان رسول الله مؤيد بالمعجزة ، وإن كل من أتى فعلاً أو نكراً أمراً لم يقطع له بثواب ولا عقاب من قبل الله تعالى ، إذ لا طريق في العقل إلى معرفة وجوب شيء على الخلق ، لأنه لو كان في العقل طريق إلى معرفة الوجوب في كل شيء فإن الوجوب له حقيقة واحدة فلو جاز معرفته مضافاً إلى شيء جاز معرفته مضافاً إلى كل شيء ، وكان يجب أن يعرف بالعقل جميع الواجبات من غير ورود شرع ، وأصله في كتاب الله وهو قوله سبحانه : «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»^(٣١) . فأمن من العقوبة من قبل الرسل . فلو تقرر قبله وجوب واجب لم يؤمن العقوبة على تركه . وقوله سبحانه : «وما كان ربك

٢٩ - المصدر السابق ص ٧٣

٣٠ - المصدر السابق ص ٧٥ .

٣١ - سورة اسرى ١٧ / ١٥

مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا»^(٣٢) . . . فين أن لا دليل على الخلق إلا قول الرسل . فبان به أن مجرد العقول لا دليل فيه على الخلق من قبل التعبد^(٣٣) . ان مصدر الواجب اذن، أي واجب، هو الامر الالهي على لسان رسول مؤيد بالمعجزة . وقد بعث الله الرسل، وأنزل الكتب، وبين الثواب والعقاب، وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وأوجب على لسانهم معرفة التوحيد والشرعة، وكل ما قالوه فهو صدق، وكل ما فعلوه فهو حق، وقد جاء (محمد) رسول رب العزة بالصدق في رسالته وفي جميع أفعاله وأقواله، وكان معجزته القرآن والدين الذي بعث به هو الاسلام، وان الاجماع في الاسلام حق، وما اجتمع عليه الأمة فهو حق مقطوع على حقيقته قولاً كان أمراً فعلاً لقول الرسول: «لا تجتمع امتي على الضلالة»، ولا بد من تمييز اصول الاعتقاد عن فروعه، «فكل ما يجب معرفته في اصول الاعتقاد يجب على كل بالغ عاقل أن يعرفه في حق نفسه معرفة صحيحة صادرة عن دلالة عقلية لا يجوز له أن يقلد فيه ولا أن يتكل فيه الأب على الابن، ولا الابن على الأب، ولا الزوجة على الزوج، بل يستوي فيه جميع العقلاء من الرجال والنساء . وأما ما يتعلق بفروع الشريعة من المسائل فيجوز له أن يقلد فيه من أهل الاجتهاد وقد ذكر الله تعالى الاصول والفروع، فذم التقليد في الاصول: قال تعالى: «بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»^(٣٤)، وحث على السؤال في الفروع: قال تعالى: «فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^(٣٥) .

وقد أوضح (البغدادي) بدقة «ما يعلم بالعقل وما لا يعلم إلا بالشرع» وأظهر اختلاف موقف الاشاعرة عن سواهم، وعن المعتزلة بوجه خاص . فهو يرى «أن العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الازلية وعلى جواز إرساله الرسل إلى عباده، وعلى جواز تكليفه عباده ما شاء». كما ان فيها دلالة على صحة جواز حدوث كل ما يصح حدوثه، وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه . فأما وجوب الافعال وحظرها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع، فان أوجب الله عز وجل

٣٢ - سورة القصص ٢٨ / ٥٩ .

٣٣ - التبصير في الدين ص ١٠٤ . .

٣٤ - سورة الزخرف ٤٣ / ٢٢ .

٣٥ - المصدر السابق ص ١١٢ . والآية عن سورة النحل ١٦ / ٤٣

على عباده شيئاً بخطابه إياهم بلا واسطة ، أو على لسان رسول اليهم وجب . وكذلك إذا نهاهم عن شيء بلا واسطة ، أو على لسان رسول حرم عليهم . وقبل الخطاب والارسال لا يكون شيء واجباً ولا حراماً على واحد ، وكل عاقل فعل فعلاً قبل ورود الشرع لا يستحق به ثواباً ولا عقاباً ، فإن استدل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فعرف ذلك ، واعتقده ، كان مؤحداً مؤمناً ولم يكن بذلك مستحقاً من الله تعالى ثواباً عليه ، فإن أنعم الله عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضلاً منه عليه ، ولو أنه اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافراً ملحداً ، ولم يكن مستحقاً للعقاب على ذلك ، فإن عذبه الله عز وجل بالنار على التأبيد فله ذلك» (٣٦).

أما (الجويني) ، أمام الحرمين ، فإنه يقسم أصول العقائد إلى ثلاثة أقسام ، ولا يكتفي بالقسمة الثنائية التي يقرها (البغدادى) . ذلك أن أصول العقائد تنقسم إلى : ١ - ما يدرك عقلاً ، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً ، ٢ - وإلى ما يدرك سمعاً ، ولا يتقدر إدراكه عقلاً ، ٣ - وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً . فأما ما لا يدرك إلا عقلاً : فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صادقاً ، لأن السمعيات تستند إلى كلام الله ، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً يستحيل أن يكون مدركه السمع . وأما لا يدرك إلا سمعاً : فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع . ويتصل هذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف ، وقضاياها من التقييح والتحسين ، والایجاب والحظر ، والندب والإباحة .

وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً : فهو الذي تدل عليه شواهد العقول ، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه . فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل ، ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية ، وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط المذكور . . . فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق .

وبالاستناد إلى هذه الأسس التي يحددها (أبو المعالي) بالتعريف ، يرسم سبيل

الوصول إلى الحق على النحو الآتي : يقول : «إذا ثبتت هذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين ، واثق بعقله ان ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية ، فان صادفه غير مستحيل في العقل ، وكانت الادلة السمعية قاطعة في طرقها ، لا مجال للاحتيال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها - فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به . وان لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل ، وثبتت أصولها قطعاً ، ولكن طريق التأويل يجوز فيها ، فلا سبيل إلى القطع . ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دلّ الدليل السمعي على ثبوته ، وان لم يكن قاطعاً ، وان كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل ، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ، ولا خفاء به»^(٣٧).

يتضح إذن ان سبيل المعرفة ، معرفة المتدين الذي يتمسك بدينه وهو واثق بعقله ، هي ان ينظر أولاً فيما تعلقت به الأدلة السمعية ، ويقرن دلالتها بما يقطع به العقل عند فقدان التناقض المنطقي ، فيقطع به لا محالة ، وانما يستند عمل العقل في الاستدلال إلى مبدأ «ان الشرع لا يخالف العقل» ، ولا سبيل إلى عدم الانطلاق من السمعيات . فالعقل يحدّد الممكن الذي تتقدم معرفته على العلم بكلام الله ، وهو يحدّد الممكن أيضاً الذي هو جائر ثبوته فيما غاب عنا ، وإذ ذاك فان معرفته لا تتم إلا بطريق السمع . وأما ما يدرك سمعاً وعقلاً ، ومثاله جواز رؤية البشر الله ، واثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع ، فان طريق الثبوت في ذلك هو الوعد الصدق والقول الحق ، لا الاستدلال المنطقي والنظر العقلي .

وفي وسعنا أن نلمس هنا مدى ابتعاد المعتزلة عن السمع في عملية الاستدلال حين يقدر العقل على الاكتفاء ببراهينه وأدلته . فالنظر والاستدلال أسلوب المعرفة العقلية ، وبها تحصل المعارف ، وقد ذهب (القاضي عب الجبار) إلى أن النظر ، وهو أول الواجبات ، يعتمد على مبادئ العقل الضرورية ، وحقيقته انه «لفظة مشتركة بين معاني متعددة منها : ١ - النظر بمعنى تقليب الحدة نحو المرئي التماساً لرؤيته : نحو نظرت إلى الهلال فلم أره . ٢ - بمعنى الانتظار : مثل : «فنظرة إلى ميسرة»^(٣٨) . ٣ - بمعنى العطف والرحمة كقوله تعالى : «ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة»^(٣٩).

٣٧ - أبو المعالي الجويني : (امام الحرمين) : كتاب الارشاد ص ٣٥٨ .

٣٨ - سورة البقرة ٢ / ٢٨٠ .

٣٩ - سورة آل عمران ٣ / ٧٧ .

أي لا يرحمهم. ٤ - بمعنى المقابلة كقول العربي : ان داري تنظر إلى دار فلان أي تقابلها، ٥ - بمعنى التفكير بالقلب كقوله تعالى : «أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت»^(١). وعلى هذا النحو فان المقصود من النظر هو معنى التفكير، ويحمل عندئذٍ اسما شتى مثل التفكير، والبحث، والتدبر، والرؤية والتأمل^(٢).

ثم إن النظر على قسمين : أحدهما النظر في أمور الدنيا، كالنظر في العلاجات والتجارات. والثاني النظر في أمور الدين، وذلك أيضاً على قسمين : أحدهما : النظر في الشبه لتَحَلٍّ، الثاني : النظر في الأدلة لِيَتَوَصَّلَ بها إلى المعرفة . فهو الطريق إلى العلم ولا طريق لمعرفة الحقائق إلا به . وان ارتباط العلم بالنظر هو ارتباط السبب بالمسبب يدل على ذلك انه عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول . وقد اعتمد (القاضي عبد الجبار) من وسائل النظر على القياس عامة وعلى التمثيل في اثبات كيفية استحقاقه تعالى لصفاته أو أحواله المختلفة . وفي وسعنا إرجاع سبل النظر بالإضافة إلى مفهوم القياس العام إلى قياس شرطي متصل ، وآخر منفصل ، وإلى التمثيل . فالقياس الشرطي المتصل تتألف مقدمته الأولى من قضيتين حمليتين فرق بينهما صفة الشرط ، كقولك : إذا كان العالم حادثاً فإن له صانعاً ، لكنه حادث ، فإذن له صانع . والقياس الشرطي المنفصل ، ويسمى كذلك باسم السبر والتقسيم فإن مقدمته الأولى تتألف من مقدمتين والثانية استثناء من إحداها ، مثال ذلك : العالم إما قديم وإما محدث ، لكنه محدث ، فهو إذن ليس بقديم . اما طريق التمثيل فقوامه رد الغائب إلى الشاهد ، ومعناه ان يوجد حكم في جزء معين من شيء ، فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما ، كما نقول : السماء حادث لانها جسم قياساً على ان النبات حادث لأنه جسم . والتمثيل في حقيقته يرجع إلى القياس .

وقد طبق (القاضي عبد الجبار) مثلاً سبل النظر على الاستدلال في علوم العدل والتوحيد جميعها . «فالنظر في الاجسام الحادثة وجواز التغير عليها يدلنا على أن لها محدثاً ، والنظر في المحدث وأنه لا يجوز أن يكون هو ولا مثله من فعلنا يؤدي إلى أنه مخالف لنا . والنظر في صحة الفعل منه ينتج العلم بكونه قادراً ، والنظر في أن الفعل منه محكم يحصل منه العلم عالمياً . والنظر في كونه قادراً وعالمياً ينتج لنا العلم بكونه حياً .

٤٠ - سورة الفاشية ٨٨ / ١٧

٤١ - القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٤٣ وما بعد .

والنظر في أنه حي بلا آفة يحصل منه العلم بكونه سمياً بصيراً مدركاً. والنظر في كونه عالماً وقادراً يوصل إلى العلم بكونه موجوداً. والنظر في أن الحوادث تنتهي إلى حد وهو لا ينتهي إلى حد فيحصل لنا العلم انه قديم. والنظر في كونه قديماً ينتج العلم بأنه ليس جسماً ولا عرضاً ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما. فهو غني ولا يدرك بالحواس. وبالنظر في انه لو كان معه ثاني لتساونا يحصل منه العلم بأنه واحد. ثم بالنظر بعد ذلك في انه عالم بقبح القبيح ومستغن عن عالم باستغنائه عنه يحصل لنا العلم بأنه عدل حكيم لا يفعل القبيح ولا يأمر به ولا ينهى عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة.

وصفة القول، ترى المعتزلة أن العقل يأمر بوجوب النظر، قبل الشرائع، وأن النظر سبيل معرفة الحقائق، ويرى الاشاعرة أن الشرائع هي الأسباب الموجبة للنظر والتكليف، لا العقل، وبالرغم من أن في وسع العقل أن يدرك وجود الله، فإن معرفة الله لا تكون إلا بالوحي، ولا يعتبر النظر المنفصل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الأمور الالهية^(١).

٣ - المنزع الانساني :

النظر العقلي، وهو أول الواجبات، يؤدي بالاستدلال، قياساً وتمثيلاً إلى معرفة الحقائق، وفي طليعتها حقيقة الله في وجوده وذاته وصفاته. وهذا الموقف الاعتزالي ذاته يتمدد إلى اتصاف الله بالعدل، وامتناع الجور عليه امتناعاً مطلقاً، وفي مجال العدل بوجه خاص يزداد وضوح السمة الانسانية التي تتميز التفكير الاعتزالي المتحرر بالاضافة إلى سمته العقلية. ذلك أن عدل الله، أو أصل العدل عند المعتزلة، (وكثيراً ما احبوا ان يُسموا بأهل العدل والتوحيد، أو العدلين)، يطرح طرحاً مباشراً علاقة الانسان بالله، وهي نقطة حساسة متميزة من علاقة أعم واشمل تمثلها صلة الله بالعالم، وخلق الله الكون، أو علاقة القديم بالمحدث، وما ينتج عنها من صلة الخالق بالمخلوقات، وهي تطرح مشكلة التدين أو التكليف بوجه عام، وتتساءل عن الاسس «الاخلاقية» التي تربط مشيئة الله بما ينبغي على العباد تجاه بوجه خاص، ونعني بها مشكلة الحسن وطباقه، وهو القبح، وهل تنحل بنيتها إلى مشيئة الله وارادته، واذن حريته، ام إلى

٤٢ - عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف (بيروت ١٩٧١ ص ٨٠).

مشيئة الانسان وقدرته وحرية، أم انها ترجع إلى الحكمة التي توفق بين الجانبين طلباً للصالح أو الاصلح.

لقد أشرنا غير مرة إلى مذهب المعتزلة في ميدان العدل، وأوضحنا أنهم يعتبرون الكلام في عدل الله راجعاً إلى أفعال القديم تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وقد وقف المعتزلة، مذ كانوا قديرين، ضد القائلين بالجبر، كالجهمية الذين اتبعوا (جهم بن صفوان) في دعواه بأن لا فعل لاحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل، وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، فالعبد ليس بقادر البتة، ومثله فيما يتعلق بالفعل وبالحرية وبالاختيار مثل الريشة في مهب الريح. واتفقت كلمة «العدليين» على أن أفعال العباد - على العكس - غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها^(٤٣). إن أفعال الانسان متعلقة بالانسان، وهي غير مخلوقة لله، وإن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه^(٤٤)، لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولاً لفاعلين، ومقدوراً لقادرين، واثراً لمؤثرين. وإذا وصف الانسان بأنه «فاعل» لأفعاله، فإنها يوصف بذلك على جهة الحقيقة لا على جهة المجاز. ذلك أن العقلاء كافة يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله بحسب قصده ودواعيه، كما أنها تنتفي بحسب الكراهة لها والصوارف عنها والموانع التي تمنع من مباشرتها، وإذا كان وقوعها مشروطاً بقصد الفاعل لها ودواعيه إليها، كما أن عدم وقوعها مشروط بكرهته لها، والصوارف والموانع التي تصرفه عنها وتحول بينه وبينها، كانت لا محالة فعله هو، لا فعل غيره، حتى ولو كان هذا الغير هو الله تعالى.

الانسان يفعل إذن باختياره ما يفعل، وهو يفعل الترك حين يدع ما يدع. وعلى هذا فإن مسؤوليته تجاوز مجرد الإرادة، لأنه يفعل الإرادة والمراد، وسائر ما يحل في جوارحه وفي غيره، أي فيما يتولد عن فعله، سواء حل فعله في بعض جسده أو نفسه أو في غيرهما. وقد ذهب المعتزلة إلى أن أفعال الجوارح كالحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات تدخل في نطاق «ما يقدر عليه الانسان ويفعله» تماماً مثل قدرته على أفعال القلوب كالفكر والإرادة والاعتقاد. وعلى هذا فإن شمول حرية الاختيار، وحرية الفعل، يحيط بفعل الانسان وبقدرته على الفعل في مجال الحوادث النفسية

٤٣ - القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٣٢٣.

٤٤ - القاضي عبد الجبار: المغنى في ابواب التوحيد والعدل ج ٨، ص (٣)، (٤٣).

ومجال الأفعال بالجوارح جميعاً. فلا يستغربين أحد أن يعتبر المعتزلة الإنسان خالق أعماله، ورب أفعاله، على الرغم من الحرج الذي قد يواكب هذا التعبير من جراء «التعارف» الذائع في انصراف لفظ «الخالق» إلى الله، وإطلاق كلمة «الرب» عليه وحده. وفي وسع الإنسان بقدرته على الفعل أن يقدر أيضاً على «الافناء» وإزالة الفعل، أو إحداث الفناء وإحداث التغيير. إن في وسع الإنسان أن «يفني» فعل الغير، بل أن «يفني» فعل الله سبحانه، وذلك مثلاً بأن يقتل الإنسان نفسه منتحراً، وبذا يفني فعل الله وهو القدرة بفناء الحياة، ويجوز أن يفني فعل الغير للسكون بتحريك المحل الساكن^(٥).

«بل لقد بلغت الجرأة الفكرية بالمعتزلة وبايمانهم بحرية الإنسان واختياره الحد الذي اجازوا فيه وصف الإنسان «بالاختراع» بالمعنى الذي كان مستخدماً في العلوم الإلهية في ذلك الحين، وقالوا: «أن كون القديم مخترعاً ومحدثاً لم يثبت أنه مما يختص به ولا يشركه فيه»، ورأوا أن في الحكم للإنسان بأحداث أفعاله السبيل الوحيد للتوصل إلى «معرفة الله أصلاً...» ولا يغفل المعتزلة في إيمانهم بحرية الإنسان واختياره تأثير الظروف الموضوعية التي تحيط به، بل أنهم يتحدثون عن «الدواعي القوي الذي يبلغ بالقادر أن يكون مُلْجأً، أو مضطراً، أي الظروف الخارجية القوية التي يبلغ من قوة دعوتها الإنسان إلى الفعل أو إلى الترك حداً يجعله «مُلْجأً»، إلى هذا الفعل أو الترك، ولكنهم لا يخرجون فعل «الملجأ» عن أن يكون من كسبه وأحداثه هو، لأنه مسبب عن قدرته، متعلق باختياره، وليست قوة الدواعي هي التي أوجدت هذا الفعل، بدليل أن قوة الدواعي لا يمكنها أن تجعل الإنسان غير القادر موجداً للفعل الذي تتطلبه هذه الدواعي القوية. وهذا التقدير، غير المبالغ، الذي أعطاه المعتزلة لأثر الدواعي التي يلجأ من أجلها الإنسان إلى الفعل أو الترك لا يعني أنهم يسمون ما بين الفاعل والملجأ والفاعل غير الملجأ، إذ قد رأوا أن هناك اختلافاً بينهما من بعض الوجوه. فقد توجد ظروف خارجة عن نطاق ذات الإنسان «تضطره» إلى فعل ما لا يريد، وفي هذه الحالة فإن حكمه يفارق حكم الإنسان المختار، ويخرج بذلك من نطاق «الكسب» كما لا يلحقه مدح أو ذم على ما «يضطر» إليه من أفعال. وفي حكم «المضطر» يكون «المنوع» قسراً - بسبب ظروف خارجية عن نطاقه - من فعل ما يريد^(٦).

٤٥ - المصدر السابق ج ٨ ص ٢٨٨.

٤٦ - محمد عبادة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. (بيروت ١٩٧٢) ص ٨٠.

ان الانسان خالق أعماله ، لأنه حر ، حرية الارادة والاختيار . ومعنى اثبات الارادة للإنسان أن تكون له صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه ، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه ، بدون أن يكون هذا الميل أو الرغبة من خلق الله سبحانه ، أي ان الانسان يريد باختياره ، ولكن صلة مراد الانسان بمراد الله هي التي تطرح معنى المشيئة الالهية والمشيئة الانسانية ؛ وقد ميز المعتزلة معنى المشيئة الحتمية عن مشيئة الامر ، ورأوا ان مشيئة الله مشيئة أمر يوجد معها تمكين للإنسان وتفويض ، ولذا يبقى الانسان حراً حرية اختيار ، وهذه الحرية تتضمن علمه بما يفعل ، وان يكون له غرض فيما يفعل ، وان يقصد فعل ما يفعل ، وإذ ذاك تتحلى إرادته واختياره بالقدرة ، أي بادة التحقيق والتنفيذ ، وهي عرض أو صفة يتمكن بها الانسان من الفعل أو الترك ، تحليها بالاستطاعة ، أي بالقدرة على الفعل وعلى ضده ، وقد قال المعتزلة ان القدرة والاستطاعة بذاتها لا توجب الفعل المقدور ، بل ان القادر الذي قد يعجز لاسباب عارضة او لاسباب تتعلق بالفعل ذاته عن ايجاد الفعل ، ولكن هذا العجز لا يغير من وصفه بالقدرة والاستطاعة ، كما ان قدرة الله منذ الازل على ايجاد مقدوره لا يغير من اتصافه بها عدم خلقه لهذا المقدور في الازل ، وخلقته في وقته^(٣٧) . بل ان ايمان المعتزلة بامتلاك الانسان الارادة والمشيئة ، وتمكنه من القدرة والاستطاعة ، عقيدة راسخة بأن هذه الادوات التي تمكنه من الاختيار والفعل «انما هي معيار انسانية الانسان»^(٣٨) ، وتميزه عن الحيوانات والمخلوقات ، وقد أكد (الجاحظ) أنه «متى ذهب التخيير ذهب التمييز ، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم ، ولم يكن علم ، ولا يعرف باب التبين ، ولا دفع مضرة ولا اجتلاب منفعة ، ولا صبر على مكروه ، ولا شكر على محبوب ، ولا تفاضل في بيان ، ولا تنافس في درجة ، وبطلت فرحة الظفر وعز الغلبة ، ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق ، وبطل يجد ذلة الباطل ، وموقن يجد برد واليقين ، وشاك يجد نقص الحيرة وكرب الوجوم ، ولم تكن للنفوس آمال ولم تشعبها الأطماع . ومن لم يعرف كيف الطمع لم يعرف اليأس ، ومن جهل اليأس جهل الأمن ، وعادت الحال من الملائكة الذين هم صفوة الخلق ، ومن الأنس الذين فيهم الانبياء والاولياء ، إلى حال السبع والبهيمية ، وإلى حال الغباوة والبلادة ، وإلى حال النجوم في السخرة ، فإنها أنقص من حال البهائم في الرتبة . ومن

٤٧ - القاضي عبد الجبار : المغني ج ٤ ص ٣٣١

٤٨ - محمد عمار : المصدر المذكور ص ٩٤ .

هذا الذي يسره أن يكون الشمس والقمر والنار والثلج؟! أو برجاً من البروج، أو قطعة من الغيم؟! أو يكون المجرة بأسرها؟! أو مكياً من الماء أو مقداراً من الهواء؟! وكل شيء في العالم فانها هولاء الإنسان، وكل مختبر ومختار، ولأهل العقول والاستطاعة، ولأهل التبين والروية. . ولو استوت الأمور لبطل التمييز، وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة»^(٤٩).

الإنسان خالق أعماله. الإنسان قادر اذن الإنسان مسؤول. انه انسان الحرية، ولكن حريته تجابه التكليف. فإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة. وهنا تتجلى صلة، إرادة الإنسان بإرادة الله، وعلاقة المخلوق العبد بالخالق المنعم، وواجب المحدث الزائل بإطاعة القديم السرمدي. فما سر هذا الارتباط؟ وهل من العدل أن تحدد إرادة الله إرادة الإنسان؟ وماهي غاية هذا التحديد؟ أترأه لمنفعة أو صلاح؟ منفعة من، وصلاح من؟ يرى (النظام) واتباعه ان وصف الله بانه مريد لا فعال عباده معناه أنه أمر بها، والأمر بها غيرها^(٥٠). وهذا ما يتيح لنا، من جهة أولى، أن ندرك ان منطلق علاقة الله بأفعال عباده هي أمره بها، وان عليهم الامتثال لهذا التكليف، ولكن المعتزلة عموماً تجمع على أن العبد خالق أفعاله خيرها وشرها، ولذا فانه مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، وان الله تعالى منزّه عن ان يضاف إليه شروط ظلم، لأن جميع ما يفعله سبحانه عدل، فلو خلق الظلم كان ظالماً، ولذا فان الله عادل، والعدل بالتعريف هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، وذلك باصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة. يقول (الشهرستاني) في كتاب «الملل والنحل»: «اتفق المعتزلة على ان الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. واما الاصلح واللطيف ففي وجوبه خلاف عندهم وسموا هذا النمط عدلاً». ان الحكيم لا يفعل إلا لغرض، وغرضه في المستوى الالهي نفع من في العالم. وهو لا يفعل إلا الصلاح، صلاح العباد، بل الاصلح لهم والانفع. فإذا اعترض معترض على ذلك بوجود الفساد والشر أجاب المعتزلة بأن وراء ظاهر الفساد والشر نفعاً وخيراً وصلاحاً. يقول (الخطاط): «اعلم علمك الله الخير»، أن (قاسم الدمشقي) كان يزعم ان الفساد في الحقيقة هي المعاصي، فأما ما يفعله الله من القحط والجذب وهلاك الزرع فانها ذلك

٤٩ - الحيوان ج ١ ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

٥٠ - الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٥.

٥١ - الخطاط: كتاب الانتصار ص ٨٥.

فساد وشر على المجاز لا في التحقيق، بل هو في الحقيقة صلاح وخير، إذ كان الله جل ذكره انما يفعله بخلقه نظراً لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقوا الخلود في الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصي، فيسلموا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون ما ينجي من عذاب النار ويورث خلود الجنان فساداً ولا شراً بل هو نفع وخير وصلاح في الحقيقة. ان من قال ما نزل بالزرع من قبل الله فساد في الحقيقة، وزعم ان الله خلق الفساد على التحقيق، فقد كفر. والشر في الحقيقة في المعاصي الموصلة إلى عذاب الله. واما الامراض والاسقام فشر على مجاز الكلام. فأما في التحقيق فهي خير وصلاح ونفع».

ويؤكد (القاضي عبد الجبار) ان من الخطأ القول بان كل ما ينفر عنه الطبع أو تكرهه النفس فهو قبيح، لأن الألم وإن نفر الطبع منه قد يحسن بل قد يجب، كما هي الحال في الحجامة والفصد. ولذا فقد وجب أن يطلب الانسان الألم إذا لم يكن ضرراً محضاً، بل كان نفعه اكبر من ضرره، كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب ابنه قطعه عما يشتهي وحرمانه عما يهواه وألا يخلي بينه وبين ضرر وب الفساد، فلا يقبح الألم إلا اذا انطوى على الضرر المحض أو جرى مجرى الظلم. ولما كان الله لا يفعل القبيح البتة فوجب أن تكون الآلام من قبله خارجة عن أن تكون ظلماً، كذلك يقبح الضرر إذا كان عبثاً، وكذلك محال على الله، والأمراض والاسقام لا تحسن منه تعالى لظن نفع أو دفع مضرة لأنه يستحيل أن يفعل الله شيئاً على سبيل الظن، كذلك لا يحسن منه تعالى فعل الألم لدفع ضرر أعظم، فما ذهب إليه الفلاسفة من وجود الشر القليل من أجل الخير الكثير غير جائز عليه سبحانه، لأنه كان يقدر أن يفعل الخير المحض الذي لا شرف فيه، وما ذلك على الله بعزيز، والله إنما كلف العباد لنفعهم وصلاحهم، وكذلك فعل بهم الأمراض والاسقام، وكما يحسن بأحدنا تحمل المشقة والكد من أجل طلب العلوم والآداب واكتساب المعاش، ولا يكون الكد والمشقة من أجل ذلك قبحاً، وكذلك لا تقبح الآلام متى كانت لطفاً. واللطف لا يعني سلخ حرية الاختيار عن الانسان، بل يدل على ان الله تعالى «عادل في قضاائه، رؤوف بخلقه، ناظر لعباده، لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلماً للعالمين. وهو لم يدخر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم اتوا الطاعة والصلاح، وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبیح، والنفور من الحسن، وركب فيهم الاخلاق الذميمة، فإنه وجب عليه إذ كلفهم اكمال

العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم أذعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به ، وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه»^(٥٢).

وبعبارة أخرى ، لم يكتف الله تعالى إرادةً منه لهداية الإنسان وخيره بأن يكمل الإنسان بالعقل حتى يميز خير الأفعال عن شرها ، ويستبين حسناتها عن قبحها ، وإنما بين الله تعالى ما يقبح بالشرع وعلمنا أنه يقبح لكونه مفسدة ، وكلفنا الامتناع عنه لأجل قبحه ، وليس من أجل الثواب ، وإن المكلف ليعلم حين يعلم أن الشرائع ملزمة أن الله إذا أوجبها قد حسن منه الإيجاب بمقتضى حكمته لكونها لطفاً دون نظر إلى ثواب الله . فليست الشرائع ملزمة لأنها أوامر ، ولا لأنها يستحق بادائها الثواب ، وإنما لأنها تؤدي إلى الفعل الحسن^(٥٣).

التكليف ، كما يقول (القاضي عبد الجبار) ، حقيقته : إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر ، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء . ولا يُكَلَّفُ على الحقيقة غير الله تعالى ، ومن المحال أن يكون غرض التكليف اغراءً بالقبيح ! لأن ذلك بذاته قبيح ، وقد ثبت أن الله لا يفعل القبيح ، ولم يبق إلا أن يكون غرض الله من التكليف «أن يعرضنا إلى درجة لا تنال إلا به . وسواء سمي اللطف توفيقاً أو عصمة فانه - بالتعريف - كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح . وقد وجد المعتزلة أن اللطف واجب ، وصرح القاضي بقوله : «إننا لا نوجب اللطف إلا لأنه زيادة في تمكين المكلف وإزاحة عنته»^(٥٤) . إنه نعمة من الله . ولا فرق في النعمة بين أن تكون منفعة وبين أن تكون مؤدية إلى المنفعة

ونحن إذا أمعنا في نظرية اللطف في الفكر الاعتزالي ألفيناها تسعى عقلياً يحاول التأليف بين التكليف الديني ، أو الأمر الصادر عن إرادة الله ، وبين السلوك الإنساني الناجم عن إرادة تود الاضطلاع بمسؤولية أفعالها وخلق أعمالها . وعندنا أن هذا يسعى انساباً يهدف إلى إقامة جسور جدلية تستهدف رفع التناقض في تقدير الإرادة الالهية وتقدير إرادة الإنسان . فالله جعل الإنسان حراً لأنه عاقل في نظر المعتزلة . ولذا

٥٢ - أبو علي الجبائي . انظر الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٠٧ .

٥٣ - أحمد محمود صبحي : الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي (القاهرة : ١٩٦٩ ص ٧١) .

٥٤ - شرح الاصول الخمسة ص ٥٢٠ .

كلّفه بالتدبّر، ولكنه لم يدعه إلى عقله وحريته وحدهما وإنما أنعم عليه ولطف به، بل وجب على الله مثل هذا اللطف لأن الله لا يهدف من التكليف إلا إلى الحسن، الحسن بالنسبة للإنسان.

إن مبدأ العدل عند المعتزلة ينحل إذن بوساطة الحكمة الإلهية والعناية الربانية باللطف إلى مفهوم «إلهي» عن الحسن والقبح، أي عن الخير والشر، بل عن النفع والضرر، نفع الإنسان وصلاحه، أضره وأذاه. غير أن مبدأ العدل يقودنا إلى ذروة أخرى لعلها أروع ما يمثل النزعة الانسانية في تفكير المعتزلة المتجه من حرية التفكير شطر الفكر الحر: إننا نعني بذلك نظرية الحسن والقبح الذاتيين، أو العقليين، أي الانسانيين.

يقول (الشهرستاني): «اتفق المعتزلة على أن «الحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، وإن اعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك». ذلك أن الحسن والقبح في الأعمال أمران ذاتيان، وأن الشرع في الحق يتبع ذاتية الحسن والقبح، فهو يخبر عنهما إخباراً، ولا يأمر بهما ابتداءً، والدليل على ذلك أن الناس كانوا يحتكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع، وأنه لا معنى لرسالة الرسل لو لم يكن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيين، لأن ذلك يعدل إفحام الرسل وعجزهم عن تبليغ الرسالة، لقصور الناس عندئذ عن إدراك معاني الخير والشر، أو فهم التكليف الديني، وهو الإعلام الذي يأتي إلى الناس بطريق الرسل. فالعقل إذن يكشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل، «وقد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبح فإنه واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبح فهو قبح لا محالة»^(٥٥).

وما يصح قولنا «إن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل» إلا لأن في وسع العقل الإنساني إدراك الحُسن في الحَسَن، والقُبْح في القَبِيح. وينحصر دور الرسل عندئذ في نطاق الاعلام «الاضافي» أو اعلام اطباء المرضى بما ينفعهم مع أنهم عقلاء. يقول (القاضي عبد الجبار): «إن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملة في العقل. فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل. إلا أنا لما لم يُمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا

٥٥ - القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٥٦٤.

الرسـل ليعرّفونا ذلك من حال هذه الافعال ، فيكونوا قد جاؤا بتقرير ما قد ركّبه الله تعالى في عقولنا ، وتفصيل ما قد تقرر فيها ، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذ قالوا إن هذا الفعل ينفع وذلك يضر ، وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب ، وجـر النفع إلى النفس حسن ، فكـمـالـا يكون والحال ما قلنا قد أتوا بشيء مخالف للعقل ، فكذلك حال هؤلاء الرسـل»^(٥٦) .

وبعبارة أخرى : إن العقل الانسان يدرك الواجب ، لأنه حسن ينبغي أدائه ، ويدرك القبيح لأنه ما ينبغي عدم فعله أي تركه ، وهذا الإدراك العقلي قبلي يكتفي العقل بالعلم به علماً «صورياً» ، كما يقول (كانت) ، أما إدراك واجب معين ، أو الكشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه ، فيتم بالعقل أيضاً ، ولكنه عقل يجد أن رسالات الرسـل تأتي مؤيدة له ، مفصحة عن تفاصيله ، محدّة لأعيانه ، ومن المحال أن يخالف ما يأتي بطريق الرسالة الإلهية العقل الذي ركّبه الله فينا . وعلى هذا فإن من الواجب النظر والتأمل في الصفة التي يتقرر بها الحكم على الفعل بأنه حسن أو قبيح . «فمتى كشف العقل عن وجه من وجوه القبح في الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلاً أو عبثاً أو حصول ضرر يوفي على النفع أو ألم غير مستحق ، علم أنه من المقيحات العقلية ، ومن ثم علم قبحه باضطرار ، واستحقاق صاحبه الذم عليه . ومتى علم في الفعل انتفاء وجوه القبح عنه أو حصول نفع يوفي على الضرر أو دفع ضرر أورد حقوق أو كونه مصلحة ، علم حسنه باضطرار ، فالمستدل في حاجة إلى الاستدلال ليعرف ما من أجله يحسن الحسن ويقبح القبيح ، وفي حصولها في بعض المواضع والافعال ، ولكنه متى علم ذلك بالعقل علم عنده الحسن أو القبح ضرورة»^(٥٧) .

ان هذا الايمان بالعقل ، وهذا الاصرار الملحاح على حرية الانسان بالاستناد إلى أن النظر العقلي يوصل إلى الحقيقة «النظرية» ، وأنه ، وهو نظر عقلي ، يوصل كذلك إلى الحقيقة «العملية» ، ويعين على تطبيق ما تقرر جملة في العقل من وجوب المصلحة لحسنها الذاتي ، وقبح المفسدة لبشاعته الذاتية ، تطبيقه على الوقائع للكشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه ، إن هذا كله يبين دور العقل واعتماد «النظر» في تحرير معرفة الانسان وعلمه ، وتحرير سلوكه وعمله ، ولكن هذا الجهاد اللاهث في سبيل

٥٦ - المصدر السابق ص ٥٦٥ .

٥٧ - احمد محمود صبحي : المصدر المذكور ص ١٣١ .

التحرير الانساني باطلاق العنان لعقل الانسان وإرادته وحرية، ما زال جهداً مشكوراً على درب الانتقال بالانسان من حرية التفكير شطر الفكر الحر. وقد رأى (الجاحظ) ان المعرفة تكفي في أداء الفعل الحسن، وكأنه يوحد - مثل (سقراط) بين العلم والفضيلة. ولكن سائر المعتزلة يعضون إلى أبعد من هذا في درب التحرير «الاخلاقي» فيأبون تقييد حرية الانسان حتى بالمعرفة ذاتها، وهي أساسها ومنطلقها. وعندهم أن لا بد من أن يجاوز العقل المعرفة ليكفل حرية الفعل باطراد. فلو كانت المعرفة هي الشرط الوحيد في السلوك الجيد، أي لو كانت المعرفة ملجئة الى الفعل، فإن هذا الفعل يفقد المكلف حرية الاختيار والمكلف قد يعلم مثلاً أن في ترك الصلاة عقاباً، وفي فعلها استحقاق الثواب، وهو مع ذلك ليس مكرهاً إلى أن يفعلها، وإنما قد تصرفه الصوارف عنها^(٥٨).

لننظر الآن إلى بعض ردود الأشاعرة على هذا الموقف الاعتزالي المتحرر. يقول (الأشعري) حكاية عن اهل السنة رأيهم في انه «لا يكون في الأرض خير ولا شر إلا ما شاء الله، وإن الاشياء تكون بمشيئة الله كما قال عز وجل: «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»^(٥٩)، وكما قال المسلمون: ما شاء الله كان، وما لا يشاء لا يكون. وإن احداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله. فلا خالق إلا الله. وإن سيئات العباد يخلقها الله، وإن اعمال العباد يخلقها الله عز وجل. . وإن العباد لا يقدر أن يخلقوا منها شيئاً. وقد وفق الله المؤمنين لطاعته، وخذل الكافرين، ولطف بالمؤمنين، ونظر لهم، وأصلحهم، وهداهم، ولم يلطف بالكافرين، ولا أصلحهم، ولا هداهم، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين. والله سبحانه يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن لا يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وخذلهم، وأصلبهم وطبع على قلوبهم. إن الخير والشر بقضاء الله وقدره، وإن اهل السنة يؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره، يؤمنون أنهم لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضرراً إلا ما شاء الله، كما قال، ويلجئون امرهم إلى الله - سبحانه - ويشتون الحاجة إلى الله في كل وقت، والفقر إلى الله في كل حال. إنهم ينكرون الجدل والهراء في الدين، والخصومة في

٥٨ - القاضي عبد الجبار: المغني ج ١٢ ص ٣٠٥

٥٩ - سورة الدهر ٧٦ / ٣٠ وسورة كورت ٨١ / ٢٩ .

القدر، والمناظرة فيما يتناظر فيه اهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم، بالتسليم للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات، عدلاً عن عدل، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ ولا يقولون: كيف؟ ولا لم؟ لأن ذلك بدعة. ويقولون إن الله لم يأمر بالشر، بل نهى عنه، وأمر بالخير، ولم يرض بالشر، وإن كان مريداً له^(٦٠).

بيد أن (للأشعري) حين لا يقتصر على حكاية جملة من قول اصحاب الحديث وأهل السنة نظرية خاصة قال هوياً في صدد علاقة إرادة الله بإرادة الانسان. فقد كانت الجهمية تقول بالجبر الخالص الذي يرى الانسان كالريشة في مهب الريح لحرية، ولا اختيار، وكانت المعتزلة تقول، على العكس، بأن الانسان خالق أعماله ورب أفعاله، وكان (الأشعري) نفسه معتزلياً حتى «هدي» فارتد عن الاعتزال بعد أن أمضى في اعتناق الاعتزال أربعين عاماً، وعندئذ اتخذ موقفاً وسطاً بين الجبر والحرية وانتظم في صفوفه كثير من المفكرين عرفوا باسم الأشاعرة، من أمثال (الباقلاني) و(الاسفراييني) و(الجويني) و(الغزالي) كما اتبعته جماهير غفيرة في المجتمع الاسلامي، تأثرت بأفكاره، وقالت بأرائه، وأوسععتها، ولا سيما نظريته الشهيرة في «الكسب» وخلاصتها أن الله قد أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته. وعلى هذا يقرن الفعلان، فعل العبد وفعل الله، ويخلق الله فعل العبد بقدرة من الله، لا بقدرة من العبد. إن افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها بل إن الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى ابداعاً واحداثاً، ومكسوباً للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرة وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له^(٦١). والفرق بين الفعل الواقع من الله والفعل الواقع من الانسان هو أن الله اخترعه وجعله جسماً أو عرضاً أو حركة أو سكناً أو معرفة أو إرادة أو كراهية، وقد فعل الله عز وجل كل ذلك فينا بغير معاناة منه، وفعل، تعالى، لغير علة، وأما نحن فانما كان فعلاً لنا لأنه، عز وجل، خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره، عز وجل، فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة، ولم نخترعه

٦٠ - الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٢٠.

٦١ - التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون. ص ١٢٤٣.

نحن . وعلى هذا فإن الإنسان ليس سوى المحل الذي تظهر فيه أفعال الله ، والموضوع الذي قامت به ، أو «الظرف» الذي يحتويه .

وقد حكى (البغدادى) جانباً من الصراع الدائر حول نظرية الكسب بين المعتزلة الذين يقولون إن الكسب الذي يقول به أهل السنة غير معقول ، إذ لا وجه لنسبة الفعل إل مكتسبه غير احداثه له . وقد أجاب الاشاعرة من أهل السنة برفض دعوى المعتزلة بأن الافعال قبل حدوثها كانت في حال عدمها اشياء واعراضاً وان الانسان المكتسب لها يجعلها اشياء واعراضاً ، في حين يقول أهل السنة إن الله هو الذي يجعل أفعالنا اشياء واعراضاً ، ويضربون على ذلك مثلاً في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به ، فإذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقوامهما ، ولا خَرَجَ أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً . كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو أراد الله الانفراد باحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره . فوجوده على الحقيقة هو بقدره الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلاً ، وإن وُجد الفعل بقدره الله تعالى . فهذا قول معقول . . وان الله خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح ، لخالق غيره . وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم . فإذا قال المعتزلة بان الخالق للشيء يجب ان يكون قادراً على اعادته كخالق للأجسام والألوان قادر على اعادتها ، أجاب أهل السنة بأنه إذ كان الواحد منا لا يقدر على إعادة كسبه بعد عدم الكسب صح ان ابتداء وجود كسبه كان بقدره غيره ، وهو الله القادر على اعادته . فإن قالوا : لو كان الكسب فعلاً لله وللعبد لا شتركا فيه ، أجاب أهل السنة : ليس حدوثه منها حتى يكونا شريكين في إحداثه ، وانما الله عز وجل خالق الكسب ، والعبد مكتسب له ، كما أن الله خالق حركة العبد ، والعبد متحرك ، ولا يجب الشراكة بمثل هذا . وانما يتصور الشراكة بين صانعين يكون صنع واحد منهما غير صنع صاحبه ، في الجنس الواحد ، كالخياطين يشتركان في خياطة قميص واحد ، لان خياطة احدهما غير خياطة الآخر . ومن زعم من «القدرية» أن صنعه في يديه غير صنع الله فيه فهو الذي ادعى المشاركة المذمومة وكفاهم به خزيًا^(٦٢) .

وقد ذهبت المعتزلة ، أكثرهم ، إلى أن الانسان قد يفعل في نفسه فعلاً يتولد منه فعل في غيره ويكون هو الفاعل لما تولد ، كما أنه هو الفاعل لسببه في نفسه ، وقالوا أيضاً

٦٢ - عبد القاهر البغدادي . اصول الدين ص ١٣٣ - ١٣٧ .

إن فاعل السبب لومات عقيب السبب ثم تولد من ذلك السبب فعلٌ بعد مائة سنة لصار ذلك الميت فاعلاً له بعد موته وافتراق أجزائه بمائة سنة .

وأجاز (بشر بن المعتز) أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة عن فعل الانسان . وأجاب أهل السنة بأن جميع ما سمعته «القدرية» متولداً فهو من فعل الله عز وجل ولا يصح أن يكون الانسان فاعلاً في غير محل قدرته لأنه يجوز أن يمدّ الانسان وتَرَقُوبِسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهاباً . ولما قال (النظام) إن المتولدات كلها من أفعال الله تعالى بايجاب الخلقة أجاب أهل السنة بأنه مصيب عندهم في قوله ان الله خالق المتولدات ، ومخطيء في دعواه إيجاب الخلقة على معنى أن الله طبع الحجر على أن لا يقف في الهواء لأن وقوفه في الهواء جائز غير مستحيل عندنا ، وقد كَذَبَ المعتزلةُ (النظام) في قوله : إن المتولدات من فعل الله تعالى ، وقالوا : يلزمه أن يكون كلمة الكفر فعلاً من الله تعالى ، لأن الكلام كله متولد عندهم ، وهم الكفرة في هذا دونه . وأما كفر (النظام) فإنه من غير هذا الوجه ، وقد أجمع أهل السنة على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما وكذلك الارادة والعلم والاعتقاد والجهل والقول والسكوت ، كما اجمعوا على انه لا يصح منا اكتساب الألوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع والبصر والصمم والرؤية والعمى والخرس واللذة والشهوة والاجسام» (٣٣) .

إن مشيئة الله ، في نظراهل السنة والجماعة ، نافذة في مراداته على حسب علمه بها . فما علم منه حدوثه أراد حدوثه ، خيراً كان أو شراً . وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون . وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي اراد حدوثه فيه ، على الوجه الذي أراد كونه عليه . وكل ما لم يرد كونه فلا يكون ، سواء أمر به أو لم يأمر به . وعلى هذا النحو وثبت أهل السنة والجماعة إرادة مطلقة لله . ويقيد بعضهم هذه الإرادة بأن الله تعالى أراد - في الجملة - حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر ، وأنه - في التفصيل - أراد حدوث الكفر من الكافر بأن يكون كسباً له قبيحاً منه ، ولم يقولوا بأنه تعالى أراد الكفر والمعصية على الإطلاق من غير تقييد ، وإلى هذا ذهب (الأشعري) نفسه .

أما المعتزلة ، أو «القدرية» كما يقول (البغدادى) فقد اختلفوا في هذه المسألة فزعم (النظام) و(الكعبي) أن الله تعالى ليست له إرادة على الحقيقة . وإذا قيل انه اراد شيئاً

من فعله فمعناه أنه فعله ، وإذا قيل إنه أراد شيئاً من فعل غيره فمعناه أنه أمر به . وزعم (البصريون) منهم أن الله يريد بارادة حادثة لا في محل ، وقالوا قد يريد ما لا يكون ، وقد يكره الشيء فيكون ، وزعموا أن المعاصي كلها على كراهة منه وأنه قد شاء هداية كل الناس ولم يشأ ضلال أحد ، وقد أكذبهم الله في ذلك بقوله : «ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حَقَّ القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين»^(١١) فأخبر أنه ما شاء هداية الكل ، ولو شاء لآتى كل نفس هداها .

ان ارادة الله نافذة إذن ، في نظر أهل السنة والجماعة ، في كل ما يشاء . والله سبحانه ، كما يقول (الأشعري) يقدر أن يصلح الكافرين ، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن لا يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، بل أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم ، وأضلهم ، وطبع على قلوبهم . وينتج عن قدرته تعالى أن كل مقدور لقادرٍ فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه ، على نقيض ادعاء المعتزلة بأن العباد موجدون لافعالهم ، مخترعون لها بقدرهم ، وان الله لا يتصف بالاعتدار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالاعتدار على مقدور الرب تعالى .

فإذا ذهب المعتزلة إلى الاستدلال على رأيهم باستحالة اثبات مقدورين قادرين أجاب (إمام الحرمين) : إن الرب تعالى قبل أن أقدر عبده ، وقبل أن اخترعه ، هل كان موصوفاً بالاعتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا ؟ فان زعموا انه تعالى لم يكن موصوفاً بالاعتدار على ما سيقدر عليه العبد ، فذلك ظاهر البطلان . فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى ، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلقة بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها . وان كان يمتنع تعلق كون

الباري تعالى قادراً بمقدور العبد ، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدورين قادرين ، فلا ينبغي أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه ، فإذا أقدره استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له . ولو تناقض في معتقد المخالفين بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى ، وانتفاء كونه مقدوراً للعبد ، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد . وإذا اثبت وجوب كون مقدور

العبد مقدوراً لله تعالى ، فكل ما هو مقدور له فانه محدثه وخالقه ، إذ من المستحيل ان ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى^(٦٥).

وعندما ينكر المعتزلة على الاشاعرة اعتقادهم بجواز ان يكلف الله الإنسان بما لا يطاق يجيب (الجويني) حكاية عنهم بقوله : إن تكليف ما لا يطاق تكثير صورته فمن صورته تكليف جمع الضدين ، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات ، وذلك جائز عقلاً غير مستحيل . . والدليل عليه جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه . فإذا قيل : القيام ممكن على الجملة بخلاف جمع الضدين ، أجاب (إمام الحرمين) وقوع القيام مقدوراً من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين ، وإنما المأمور به قيام مقدور عليه . وإن قيل : الأمر بالضدين ينبيء عن طلب جمعها ، وطلب الجمع يتطلب إرادة ، وإرادة جميع الضدين مستحيلة ، أجاب (الجويني) : هذا مبني على ان المأمور به يجب ان يكون مراداً للأمر ، وليس الأمر كذلك عندنا ، فان الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان ، وإذا كان شقياً في حكمه لا يريد منه وقوع الايمان . فان قيل : ما جوزتموه عقلاً ، هل اتفق وقوعه شرعاً؟ قال أهل السنة والجماعة : قال شيخنا : ذلك واقع شرعاً . فإن الله تعالى أمر (أبا لهب) بأن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به ، وما أخبر به أنه لا يؤمن به : فقد أمره بأن يصدقه بأنه لا يصدق ، وذلك جمع بين نقيضين . وقد نطقت أي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به فقال تعالى : «ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به»^(٦٦) . فلو لم يكن ذلك ممكناً لما ساءت الاستعاذة منه^(٦٧).

وقد رد الاشاعرة رداً قوياً على نظرية التعديل والتجويد ونظرية التحسين والتقبيح اللتين تعتز بهما المعتزلة ورأوا ان العقل ، على نقيض ما يذهب إليه هؤلاء ، لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له ، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس . فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان

٦٥ - الجويني : كتاب الارشاد ص ١٨٧ وما بعد

٦٦ - سورة البقرة ٢/٢٨٦ .

٦٧ - المصدر السابق ص ٢٢٦ .

إلى جنس وصفة نفس، فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله. وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً، والمراد بالمحظور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً.

وعندما «يجرؤ» المعتزلة، بل تبلغ بهم «القحة»، أن يوجبوا ما يوجبوا على الله نفسه، بدعوى استنتاجاتهم المنطقية، ينفي ذلك الاشاعة ويرون أنه «لا يجب» على الله شيء، وأن هذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح، فيناقشون من اعتقد بوجوب شيء على الله تعالى على النحو الآتي: يقولون له: ما الذي عينته بوجوبه! فإن قال: أردت توجه أمر عليه، كان ذلك محالاً إجماعاً، لأنه الأمر، ولا يتعلق به أمر غيره، وإن قال: المعنى بوجوبه: أنه يرتقب ضرراً لو ترك ما أوجب عليه، فذلك محال أيضاً، فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر، إذ لا معنى للنفع والتضرر، والآلام واللذة، والرب متعال عنهما. فإن قال: المعنى بوجوبه: حسنه وقبح تركه، وزعم أن كونه حسناً صفة نفس له، فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقنع^(٦٨).

لقد أوجب المعتزلة على الله فعل الصلاح، بل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده. كما أوجبوا عليه اللطف بالملكفين واللطف كما ذكرنا هو الفعل الذي علم الرب تعالى أن العبد يطيعه عنده، ولكن المعتزلة حددوا حرية الله في اللطف الذي أوجبه عليه، فقالوا: ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا. ولكن أهل السنة والجماعة، أهل الحق، كما يسميهم (الجويني)، يرفضون هذه «المزاعم». ويرون أنها غلو يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد. وقد قال تعالى: «وربك يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة»^(٦٩). ولذا يرد أهل السنة والجماعة بقولهم لهم: مآخذكم العقول، والرجوع إلى الشاهد. ومعلوم أن من كان يملك بحاراً لا تنزف وأودية خراة غزيرة لا تنقطع، ولا حاجة به إليها، وبمرأى منه إنسان يلهث عطشاً وجرعة ترويه، فلا يحسن أن يحال بينه وبين ما يسد رمقه، ويقبح أن يجلى عن مشرع الماء، وإن لم يقبح ذلك فلا قبيح في العقل. وعلى هذا فإن الأصلح في الدنيا مثلاً بالإضافة إلى مقدور الله تعالى أقل من غرفة ماء بالإضافة إلى البحار، فإنها متناهية ومقدورات الله لا تنهاى، والواحد منا لا يتضرر

٦٨ - المصدر السابق ص ٢٧١.

٦٩ - سورة القصص ٢٨/٦٨.

بالبدل، وإن قلّ وغمض مدرك ما يخصه من الضرر، والرب تعالى منزّه عن قبول الضرر^(٧٠). أما اللطف فاز في نظر (أهل الحق) خلق قدرة على الطاعة، وذلك مقدور الله تعالى أبداً^(٧١). والأصل في التكليف بوجه عام انه مأخوذ من الكلفة وهي التعب والمشقة، ثم اطلق في الشرع على الأمر والنهي لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة من غير أن يدعو إليه طبعه. ولذا فإن التكليف الذي يجب به شيء أو يحرم به شيء إنما هو أمر الله تعالى ونهيه، ولا يجب بأمر غيره شيء ولا بنهي غيره شيء، ولولا إيجاب الله ما وجب على أحد شيء ولا حرم على أحد شيء ومن الجائز أن يأمر الله بكل ما ورد أمره به، ولكن من الجائز أيضاً تخليّة العباد عن التكليف، ولورفض ذلك المعتزلة، كما ان من الجائز أن ينهى الله عما أمر به، أو أن يأمر بما نهى عنه. فلو نهى الله عن الصلوات والزكوات والصيام «لم يكن نهيه عنه أعجب من نهي الحائض والنفساء عن الصلاة، ونهى العباد عن الصيام في عيدي الفطر والنحر وفي الليل، ولم يكن النهي عن الحج إلى الكعبة أعجب من النهي عن الحج إلى البيت الذي هو بمولتان، ونحو ذلك»^(٧٢). وهذا يعني أن العقل أعجز عن أن يحدّد ما يشاء الله عجزه عن أن يوجب على الله أمراً في أي مجال، في التكليف وفي اللطف وفيما اعداهما.

إلا أن الوجوب والحظر والاباحة، كل ذلك، في نظر أهل السنة والجماعة، مستفاد بالشرع دون العقل، وإن كان العقل دالاً على جواز ورود الشرع^(٧٣). ومن هنا يتضح معنى العدل والظلم في صدد نسبتها إلى الله. ان العدل في الاصل مصدر اقيم مقام الاسم ف قيل للعدل عن الباطل إلى الحق عدل، وإذا قيل لله سبحانه عدل فمعناه العادل. وقد ذهب بعض أهل السنة والجماعة إلى ان العدل هو ما للفاعل أن يفعله، وقال بعضهم: العدل من أفعالنا ما وافق امر الله عز وجل به، والجور ما وافق نهيه. والظلم في اللغة وضع الشيء في غير موضعه. واصطلاحاً: ان الظالم هو من قام به

٧٠ - المصدر السابق ص ٢٩٦

٧١ - المصدر السابق ص ٣٠٠.

٧٢ - البغدادي: اصول الدين ٢١٣.

٧٣ - المصدر السابق ص ٢١٤.

الظلم^(٧٤). ومن المحال «تجويز» الله، ووصفه بالظلم؛ أما «العدل» فإنه من أسماء الله الحسنی، ومعناه العادل، وهو الذي يفعل ما له فعله^(٧٥).

٧٤ - المصدر السابق ص ١٣١ .
٧٥ - الجويني: كتاب الارشاد ص ١٥٠ .

الفصل الرابع الفكر الانتقادي

١ - في مجال القيم التاريخية والاجتماعية :

اشرنا، فيما سبق، إلى المعركة الضارية التي خاض غمارها المعتزلة وخصومهم على درب التحرر الفكري بالاجتهاد بالرأي، وضربنا أمثلة شتى على الافكار «الجريئة» التي جاء بها أشهر ممثلي حركة الاعتزال، وأوضحنا، من ثم، خصائص الفكر الاعتزالي، وأبرزنا بالدرجة الأولى المتزع العقلي والتزع الانساني الذين يتميز بهما هذا الفكر وقابلنا تميزه هذا بما ذهب إليه أهل السنة والجماعة، أو الاشاعرة بوجه خاص.

ومن الجلي ان النقد، أو الروح الانتقادية، وظيفة عظمى من وظائف الفكر والعقل. بل هي الوظيفة الكبرى لكل فكر سليم، وعقل صحيح، ورأي متعمق. فالانتقاد وظيفة منهجية يضطلع بها الفكر حين يجيد المعرفة ويجيد الفهم، ويحسن عمله في ايضاح الحق وتمييزه عن الباطل وتفريق الصواب عن الخطأ. وبعبارة اخرى، النقد هو فن الحكم، ولا يكون الانسان العاقل واعياً إلا إذا كانت أحكامه صحيحة وآراؤه سديدة وكان ناه حجة ودليلاً. وان الروح الانتقادية بالمعنى الدقيق هي التي تؤيد شعور الانسان بكرامته الانسانية وتجدها أنها ماثلة بالدرجة الأولى في واجب ان يؤمن بعد قناعة ومعرفة، لا بالاتباع والتقليد والاستسلام، وانما بالحجة والدليل والبرهان، وقد رأينا المعتزلة يجعلون النظر العقلي من أول الواجبات، بل الواجب الأول الذي ينبغي الانطلاق منه في مضمار معرفة الحقائق أولاً، ثم العمل بحسب هذه المعرفة الحقيقية، ورأينا مدى تعلق المعتزلة بتحرير إرادة الانسان بعد استنادهم إلى أن المعرفة رأس

العمل، وقد حرص المعتزلة الحرص كله على أن يكون الايمان، حتى لدى العامة في نظر بعض المعتزلة، إيمان العلماء، إيمان علم ومعرفة ويقين، وهو خير وأبقى في نظرهم من إيمان السذج المقلدين الذين يتبعون آراء غيرهم ويتخذونها قلادة في أعناقهم، ولذا يؤكد المعتزلة في تمسكهم بتحرير الفكر بالنظر وتحرير السلوك بحرية الاختيار وخلق الأعمال، يؤكدون إيمانهم بكرامة الانسان، وتعلقهم بجدارته وقدرته بل وباستطاعته شبه المطلقة في كل مجال.

وهذا يعني أن حرية التفكير الاعتزالي تجاوز المنزع العقلي «المنطقي» في حقل المعرفة «النظرية» بالنظر والاستدلال، وتجاوز في حقل المعرفة «العملية» التقليد والاتباع لتبلغ مستوى الخلق والابتكار والابداع، خلق الأعمال بل اختراعها، وهذه الحرية في التفكير الاعتزالي تؤكد إيمانها بالانسان حين تنظر بروح انتقادية إلى شؤون القول والفعل. في ميادين الحياتين الدنيا والآخرة، وتود أن يكون النقد نقداً سليماً عماده الرجوع إلى الواقع المعطى في التجربة، واتخاذ معياراً لتحديد قيم الحقائق كلها، بما في ذلك قيم حقائق «الغيب» أو شؤون ما وراء تجربة الحياة في هذه البسيطة.

لقد نظر المعتزلة نظرة انتقادية إلى أحداث التاريخ. وذهبوا في تفسيرها وفهمها والحكم عليها مذهباً انسانياً تجريبياً. فالعصمة في رأي (القاضي عبد الجبار) هي لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه كالمدفع إلى أن لا يرتكب الكبائر^(١) ولهذا لا يطلق إلا على الانبياء أو من يجري مجراهم. ولذا فإن الانبياء معصومون مبدئياً، ولكن في مجال عدم القدرة على ارتكاب الكبائر، أما سائر الناس فقد نظر المعتزلة اليهم نظرة انسانية تجريبية، أي تبع معطيات الواقع الذي يقره الفكر الانتقادي ويحكم عليه - قيمياً - بأنه هو المعيار الصحيح. ولذا نجد المعتزلة يضعون الصحابة والتابعين موضع الناس العاديين، ويقولون أنهم يخطئون ويعيبون، ويصدر عنهم ما يستحق المدح أو القدح، وقد طعن (النظام) في فتاوى أعلام الصحابة، وقال المعتزلة: إننا رأينا الصحابة انفسهم ينقد بعضهم بعضاً، بل ويلعن بعضهم بعضاً - ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصح فيها نقد ولا لعن لعلمت ذلك من حال نفسها، لأنهم أعرف بمحلهم. وهذا (طلحة) و(الزبير) و(عائشة) ومن كان معهم وفي جانبهم لم يروا أن يمسكوا عن (علي). وهذا (معاوية) و(عمر بن العاص) لم يقصروا دون ضربه وضرب أصحابه بالسيف. وقد روي عن (عمر) أنه طعن في رواية

١ - شرح الاصول الخمسة ص ٧٨٠

(أبي هريرة)، وشتم (خالد بن الوليد) وحكم بفسقه، ونحو (عمرو بن العاص) و (معاوية) ونسبها إلى سرقة مال الفتي واقتطاعه، وقل أن يكون في الصحابة من سلم من لسانه أويده، إلى كثير من أمثال ذلك مما رواه التاريخ، وعلى هذا فإن الصحابة أنفسهم قوم من الناس، لهم ما للناس، وعليهم ما عليهم، «من أساء منهم ذمناه، ومن أحسن منهم حمدناه» . . . ومثلما طعن (النظام) مثلاً في أعلام الصحابة طعن في جميع فرق الأمة من فريقي الرأي والحديث مع الخوارج والشيعة والنجارية^(١).

وقد أوضحنا الروح الانتقادية الماثلة في «النهج العلمي» الاعتزالي حين تحدثنا مثلاً عن (النظام) وعن (الجاحظ) وغيرهما وأبنا دور الشك والتجربة سبيلاً مأمونة لبلوغ المعرفة الحقيقية. ولم يكتف المعتزلة، أكابرهم، باستخدام الفكر الانتقادي في مجال المعرفة العلمية الهادفة إلى الكشف عن القوانين الطبيعية والحيوية الكلية الثابتة، وإنما شملت هذه النظرة الانتقادية لديهم مجال «العلوم الانسانية» ومعطيات الحياة الاجتماعية باعرافها وعاداتها وأوهامها وخرافاتها.

لقد هاجم المعتزلة «انحراف» العلماء في مجالات التفسير والحديث عن جادة «المعقول»، وانطلقوا من مبدأ التأويل الذي به يودون كشف كل ليس قد يتوهم متوهمون في فهم آيات القرآن ونصوص الحديث. وقد فضخ (النظام) عقدة حب الظهور لدى المفسرين الذين ينشدون دوماً التفسير الأغرب ليعجب بهم أقل الناس وعياً، وسخر من «المحدثين» ووجد أنهم:

«زوامل للأسفار لا علم عندهم بما تحتوي إلا كعلم الأباعر»
وأنكر الإجماع الذي يتخذه الفقهاء أحد مصادر التشريع وقال: بجواز أن يجتمع المسلمون جميعاً على الخطأ، كما أبطل خبر الواحد، وقال إنه لا يوجب العلم الضروري، وأنكر على العامة إيمانهم بأوهام التطير والتشاؤم بل وبالجن والغيلان. ويتحدث عن نفسه مبيناً بطلان الطيرة بدليل التجربة فيقول: «جُعْتُ حتى أكلت الطين، ، وكان عليّ جبة وقميصان، فنزعت القميص الأسفل فبعته بدرهمات (لأقتات بثمانه) وقصدت إلى فرضة الاهواز. . فوافيت الفرضة فلم أصب فيها سفينة. فتطيرت من ذلك. ثم رأيت سفينة في صدرها خرق وهشم، فتطيرت من ذلك أيضاً. فسألت الملاح عن اسمه، فإذا اسمه بالفارسية معناه الشيطان، فتطيرت من ذلك. ثم ركب

٢ - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٨٠.

معه تصك الشمال وجهي، وتشير بالليل الصقيع على رأسي، فلما قربنا من الفرضة ناديت: يا حمال... فكان أول حمال أجابني أعور، فناديت بقراراً ليحمل متاعي فأحضر ثوراً أعصب القرن، فازددت طيرة إلى طيرة... فلما صرت في الخان وجلست فيه سمعت قرع الباب، قلت: من هذا؟ قال: رجل يريدك. قلت: ومن أنا؟ قال انت ابراهيم: فظننته عدواً أُرسل من سلطان. ثم إني تحاملت وفتحت الباب فقال: أرسلني إليك ابراهيم بن عبد العزيز وهو يقول: نحن وإن كنا اختلفنا في بعض المقالة فإننا نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق، وقد رأيتك على حال كرهتها، وما عرفتك حتى خبرني عنك بعض من كان معي وقال: ينبغي ان يكون قد نزع بك حاجة، فإن شئت فأقم في مكانك عسى أن نبعث إليك ما يكفيك زمناً من دهرك، وإن شئت الرجوع فهذه ثلاثون مثقالاً فخذها وانصرف وأنت أحق من عذر... فتبين لي أن الطيرة باطلة. ثم قال: وعلى مثل هذا يعمل الذين يعبرون الرؤيا^(٣).

وانتقد (الجاحظ) فيما يروى، قبحه، وسخر حتى من الفالج الذي أصابه وجعل نصفه مفلوجاً فلو قرض بالمقاريض ما علم به، وقال عن نصفه الآخر إنه منقرس لو طار الذباب بقربه لآله، وجمع على هذا النحويين نزعات الفن والواقعية في روحه الانتقادية ذات الشمول الانساني، مؤمناً بأن الحقيقة «مطلقة في حدود الإمكان البشري»، وإنها «تراث تتناقله الامم والشعوب عبر الاجيال والقرون» وإن «الخطأ والشك والتجربة» سبل الوصول إلى العلم الصحيح، والخلاص من مزاعم العلماء الذين يدعون امتلاك الحقيقة الناجزة حصراً، وعاب (الجاحظ) على الناس تقليد الآباء والكبراء، وأخذ عليهم فشوا الجهل والخرافة في صفوفهم وعزا ذلك إلى انهم يعملون على الهوى وعلى ما يسبق إلى القلوب ويستثقلون التحصيل ويحملون النظر، فلا يوجد في (حمص) طلسم يمنع العقارب من أن تعيش فيها، ولا يمكن لأي طلسم ان يمنع بعوضة إذا عضت من أن تكون لها حرقة، وقد عضت بعوضة ظهر قدمه بعيد المغرب فلم يزل في أكال وحرقة إلى أن سمع أذان العشاء. أما إيمان العامة بأثر «العين» فضلال ووهم... ولا يحسن أحد أن الحواس صادقة حتماً، وإنما عليه أن يذهب إلى ما يريه العقل، لا البصر، فلأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة. ولا يُدفع الشك إلا بالمشاهدة والمعاينة والتجربة والسماع الانتقادي

٣ - الجاحظ: كتاب الحيوان ج ٣ ص ٤٥١ يشيء من الاختصار.

والمحاكمة البرهانية أما نقد الاخلاق والعادات الاجتماعية فقد برع فيه (الجاحظ) كما ذكرنا أيما براعة) ويكفي أن نذكر وصفه للنهم والواغل وللقاضي المتكلف (عبد الله بن سوار)، وحديثه عن حياة القينة بين الخلعاء والمجان الفاسدين المفسدين، وحفظها عشرة آلاف بيت ليس فيها ذكر الله إلا عن غفلة، ولكنه لا يغفل نقد القينة التي لا تخلص في عشقها ولا تناصح في ودها لأنها مكتسبة ومجبرة على نصب الحبال والشرك للمتر بصين ليقعوا في انشوطتها. . . أما المثقفون، أو الكتاب، فقد حظوا بنقد (جاحظي) صريح. . . جداً. . . ألم يقل مثلاً إن (أحمد بن يوسف) كان مأفوناً، و(محمود بن عبد الكريم) من كتاب الجند في أيام (المأمون) كان يتحامل على الناس ويستعمل فيهم الاحساد والإحن وخفض الارزاق، و(زيد بن ايوب الكاتب) الذي عمل في ديوان الجند أربعين سنة ثم صار في آخر أيامه قواداً له (يحيى بن اكثم) القاضي؟ . .

لقد قصّر السلف في نظر (الجاحظ) في سيرة الرسول فلم يجمعوها كما جمعوا القرآن في المصاحف، وأهل المدينة عنده ليسوا أبصر بالحلال والحرام والمسكر والخمر وما أباح الرسول وما حظره لمجرد أنهم أهل مدينة الرسول. أما رجال الحديث فانهم جماعون لا يعملون عقولهم فيما يروون، ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصرنا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الاخبار عن البرهان. وقد رووا أن الحجر الاسود كان أبيض فسوّده المشركون، فقال (الجاحظ): كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا.

إلا أن النساك ليسوا في الحق سوى طبقة من الطفيليين الأذعياء مهما اختلفت نحلهم ومشاربهم وعصورهم وأصنافهم. إن نسك المريب المرتاب من المتكلمين أن يتحلّى برمي الناس بالريبة، ويتزين باضافة ما يجد في نفسه إلى خصمه، خوفاً من أن يكون قد فطن له، فهو يستر ذلك الداء برمي الناس به. أليس في هذا اضعاف أو اسقاط كما يقول علماء التحليل النفسي، وهو في عصرنا ما يزال مشاهداً في الخصومات المذهبية والسلوكية والعقائدية الدولية أيضاً. . ان نسك الخصي لزوم طرسوس واطهار مجاهدة الروم، ونسك البستاني ترك سرقة التمر، ونسك المغني الصلاة في الجماعة، وكثرة التسبيح والصلاة على النبي وكأنه يصعد ميوله كما قد يقول (فرويد)، ان نسك اليهودي التشدد في السبت وإقامته، والصوفي المظهر النسك بين المسلمين إذا كان فسلاً يبغض العمل تطرف واطهر تحريم المكاسب وعاد سائلاً، وجعل مسألته وسيلة إلى

تعظيم الناس له . . وإذا كان النصراني فسلاً نذلاً مبغضاً للعمل ترهب وليس
الصوف . . حتى يوجب على أهل اليسر والثروة أن يعولوه ويكفوه . .

٢ - في مجال الغيب في الدنيا:

لننظر الآن إلى موقف الفكر الانتقادي الاعتزالي من أمور هي بالتعريف أمور
خلافية، وقد ألف ابناء عصرنا الإشارة إليها بأنها من شؤون الغيب .
الغيب في كلام العرب هو كل ما غاب عنك . وقد ورد في القرآن في آيات كثيرة
منها قوله تعالى في وصف المتقين : «الذين يؤمنون بالغيب»^(٤) وقد أشار (القرطبي) إلى
اختلاف المفسرين في تأويل الغيب هنا . فقالت فرقة : الغيب هنا هو الله سبحانه . وقال
آخرون : هو القرآن وما فيه من الغيوب . وقال غيرهم : هو كل ما أخبر به الرسول مما لا
تهتدي إليه العقول من اشراط الساعة ، وعذاب القبر والحشر والنشر والصراط والميزان
والجنة والنار . . وقال (القرطبي) وهذا هو الايمان الشرعي المشار اليه في حديث
(جبريل) حين قال للنبي ﷺ : فاخبرني عن الايمان ، قال : أن تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقضاء خيره وشره، قال : صدقت . وقال (عبد الله
ابن مسعود) : ما آمن مؤمن أفضل من إيمان بغيب . . . وفي التنزيل «وما كنا غائبين»^(٥)
وقال (القرطبي) : «الذين يخشون ربهم بالغيب»^(٦) فهو سبحانه غائب عن الابصار، غير
مرئي في هذه الدار، غير غائب بالنظر والاستدلال، فهم يؤمنون بأن لهم ريباً قادراً يجزي
على الاعمال، فهم يخشونه في سرائرهم وخلوهم التي يغيبون فيها عن الناس لعلمهم
باطلاعه عليهم . . وعن (قتادة) : آمننا بالجنة والنار، والبعث بعد الموت، ويوم
القيامة، وكل هذا غيب» . . .

لقد آمن المسلمون بالغيب، وبما ينطوي عليه الايمان به، وذكر (الأشعري) ان
جملة ما عليه أهل الحديث والسنة : الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند
الله، ومارواه الثقات عن رسول الله، لا يردون عن ذلك شيئاً، وإن الله سبحانه إله واحد

٤ - سورة البقرة ٢ / .

٥ - سورة الأعراف ٧ / ٦ .

٦ - سورة الانبياء ٢١ / ٤٩

فرد صمد، لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وإن محمداً عبده ورسوله وإن الجنة حق، وإن النار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور. . وإن الله سبحانه - يرى بالابصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون، . . ويقولون بشفاعة رسول الله ﷺ وإنها لأهل الكبائر من أمتهم، وبعذاب القبر، وأن الخوض حق، والصراط حق، والبعث بعد الموت حق، والمحاسبة من الله عز وجل للعباد حق، والوقف بين يدي الله حق، والله سبحانه مقلب القلوب، وهو يقرب من خلقه كيف شاء. . ويؤمنون بمنكر ونكير، والمعراج والرؤيا في المنام، وبأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم، ويصدقون بأن في الدنيا سحرة، وبأن الساحر كافر، كما قال الله تعالى، وإن السحر كائن موجود في الدنيا، ويقولون إن الجنة والنار مخلوقتان، وأن من مات مات بأجله، وكذلك من قتل قتل بأجله، وأن الارزاق من قبل الله تعالى - سبحانه - يرزقها عباده حلالاً كانت أم حراماً، وإن الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويتخبطه وإن الصالحين قد يجوز أن يخصهم الله بآيات تظهر عليهم، وإن الاطفال امرهم إلى الله: إن شاء عذبهم، وإن شاء فعل ما أراد. .

وفي هذا كله، وفي غيره مما شاكلة، يرى المعتزلة آراء تنم عن روح انتقادية جريئة، وقد تكون جريئة باسراف في كثير من الأحوال. ويضيق بنا المقام عن عرض تفصيلي كامل لنظرة المعتزلة إلى شؤون الغيب في مجال الديانة الإسلامية، ولننظرهم إلى هذه الشؤون ذاتها ومناقشتها للرد على اتباع الديانات الأخرى الساموية وغير الساموية. ونكتفي بالالماع إلى فكر المعتزلة الانتقادي في بعض امثلة نختارها من هذا الميدان الغني الواسع، ونبدأ بلمحة عن مذهب المعتزلة في موضوع النبوة والرسالة وما يتصل بذلك من مفهوم المعجزة والاعجاز وعصمة الانبياء وكرامة الأولياء ومشكلة الملائكة والجان والشیاطين والسحرة ودور القضاء والقدر في الآجال والارزاق والاسعار. . وهذه كلها مواضيع من مجال الغيب فيما يتصل بالحياة الدنيا.

الله واحد فرد صمد، و(محمد بن عبد الله) عبده ورسوله، وهو آخر الرسل، وأما أولهم فهو أبو جميع البشر آدم، ويقدر عدد الرسل بثلاثمائة وثلاثة عشر رسولاً، وهم يدخلون في جملة الانبياء، والانبياء كثر^(٧). والفرق بين الرسول والنبي أن كل من نزل

٧- يروى أن عددهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً (البغدادي: اصول الدين ص ١٥٧).

عليه الوحي من الله تعالى على لسان ملك من الملائكة وكان مؤيداً بنوع من الكرامات الناقضة للعادات فهو نبي، ومن حصلت له هذه الصفة وخص ايضاً بشرع جديد أو بفسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله فهو رسول^(٨). وعلى هذا فان كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً. ولا بد للرسول من حجة وبرهان يُعَلِّم به أن الله تعالى قد أرسله، ويصح علمه بذلك من وجوه: منها ان يخاطبه الله بلا واسطة ويخلق في قلبه علماً ضرورياً يعلم به ان الذي يخاطبه ربه لا غيره، كما خاطب الله (آدم) حين نفخ فيه الروح. . . ومنها ان يخاطبه بلا واسطة ويظهر في تلك الحال دلالة لله على أن المخاطب هو الله تعالى من الأدلة الناقضة للعادة كما فعله بموسى عند إرساله إياه إلى فرعون. . . ومنها ان يرسل الله ملكاً إلى الرسول ويأمره بالرسالة ويظهر عند إرسال الملك معجزة يعلم بها أن الذي أتاه ملك وليس بشيطان. . .

ومهما يكن من تنوع أساليب الوحي فإنها كلها ترمي إلى اصطفاء انسان رسولاً، وحين أجاز أهل السنة والجماعة تخصيص بعض العباد بالنعم سواء كانت دينية أو دنيوية في الدنيا والآخرة قال المعتزلة بان الله قد سوى بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الانبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين. وعلى هذا النحو يطرح المعتزلة مشكلة اصطفاء الله بشراً رسلاً أو انبياء، وتأبيدهم بالمعجزات ومدى عصمتهم أو تميزهم من جراء ذلك. يقول (القاضي عبد الجبار): العصمة في الاصل المنع، ولهذا قال الله تعالى: «لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم»^(٩)، أي لا مانع.

وقد صارت العصمة بالعرف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه كالمندفع إلى ان لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الانبياء او من يجري مجراهم كما المعنا، وهذا يعني ان مجال العصمة لا يخرج عن مجال النظر في إمكان البشر ارتكاب الكبائر، من دون الصغائر، وان العصمة اذن لطف ذو نطاق تطبيقي محدود. . . وقد جوز (أبو هاشم الجبائي) وقوع الانبياء في الصغائر التي لا تنفر. وقال (النظام) و (جعفر بن مبشر): ان ذنوبهم سهو وخطأ، وانهم مأخوذون بها وقع منهم على هذه الجهة. وقد رفض الاشاعرة هذه العصمة «المقيّدة» أو «الشرطية» التي ينادي

٨ - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٢٠٦.

٩ - سورة هود ١١ / ٤٣.

بها المعتزلة ، وقالوا : إن الأنبياء معصومون بعد النبوة عن الذنوب كلها . وأما السهو والخطأ فليس من الذنوب . وقد أقرهم الله على الطاعة دون المعاصي فصاروا بذلك معصومين عن المعاصي . أما المعتزلة فقد قالوا إن الله عصم الأنبياء عن شيء من الذنوب لأنه قد فعل بهم ما فعله بسائر المكلفين . .

الانبياء يؤيدون «بما ينقض العادات» . وما ينقض العادات قد يكون معجزة ، كما قد يكون كرامة . والمعجزة في اللغة مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة ، واصطلاحاً ، هي ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لاظهار صدق ذي نبوة أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدى به عن معارضة مثله . ولا بد للنبي من اظهار معجزة تدل على صدقه ، فإذا أتى بها وبأن لقومه وجه الاعجاز فيها لزمهم تصديقه وطاعته ولم يكن لهم مطالبته بمعجزة أخرى . ولئن تساوت المعجزات والكرامات في كونها ناقضة للعادات ، فإن المعجزات خاصة بالانبياء ولا يستطيع هؤلاء كتمانها بل لا بد لهم من إظهارها وتحدي الخصوم بها . اما الكرامات فإنها للأولياء ، دلالة على ما يدعون من صدق حالهم ، وهي تتميز عن نوع ثالث يسمى المغوثات ، ويرى الاشاعرة أنه لسائر العباد^(١٠) . وقد استخدم (الجويني)^(١١) لفظة معجزة ولفظة آية في حديثه عن إثبات نبوة (محمد بن عبد الله) . فللرسول ﷺ آيات لا تخص سوى القرآن ، كانشقاق القمر ، وإنطاق العجماء ، ونبع الماء من خلال الاصابع ، وتسبيح الحصى ، وتكثير الطعام القليل ، وأما القرآن فهو معجزة رسول الله ، وقد اتفق المسلمون على أنه معجز لبديع نظمه ، وعجيب رصفه وتأليفه ، وبما انطوى عليه من إخبار الغيوب التي يعلم كل عاقل عجز الخلق عن معرفتها والتوصل إلى إدراكها وبما انطوى عليه ايضاً من قصص الأولين وسير الماضين وأحاديث المتقدمين ، مع العلم بأن النبي لم يكن يتلو كتاباً ولم يعرف بدراسة الكتب ومجالسة أهل السير والأخذ عنهم^(١٢) .

وقد اتفق المعتزلة مع سائر المسلمين على وجه الاعجاز في القرآن ، وهو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية في الفصاحة ، والمشار اليهم في الطلاقة والذلاقة ، وقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله ، فلم يعارضوه وعدلوا عنه ، لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله^(١٣) . وشذ عن ذلك بعض المعتزلة مثل (النظام) الذي أنكر

١٠ - البغدادي : اصول الدين ص ١٧٥

١١ - كتاب الارشاد ص ٣٥٣ .

١٢ - الباقلاني : التمهيد ص ١٢٩ .

إعجاز القرآن في نظمه، كما انكر ما روي في معجزات النبي من انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونبوع الماء من بين أصابعه، وذهب إلى أن إعجاز القرآن هو من حيث الإخبار عن الامور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً.

ويرى (البغدادي) ان أكثر «القدرية» ومنهم (المردار) يشاركون (النظام) في أن الناس قادرون على مثل القرآن وعلى ما هو أبلغ منه في الفصاحة والنظم^(١٤). وينقل (الشهرستاني) في كتاب «الملل والنحل» عن (ابن الراوندي) ان (الجاحظ) كان يقول بأن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً، وهذا مثل ما يحكى عن (أبي بكر الاصم) أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق. أما (ثمامة) فانه يمضي إلى إنكار احتياج النبي إلى معجزة، ويرى أن النبي لا يحتاج إلى معجزة أكثر من استقامة شريعته. و(ثمامة) هذا هو القائل عندما رأى الناس يتعادون إلى المسجد الجامع يوم الجمعة خوفاً من فوت الصلاة كما ذكرنا، إذ قال لرفيق له: انظر إلى هؤلاء الحمير والبقر، ثم قال: ماذا صنع ذاك العربي بالناس؟ يعني رسول الله^(١٥). ويفضح (البغدادي) في كتاب «اصول الدين» شيخ القدرية (معمراً) القائل بان المعجزات لا تدل على أنها من فعل الله، ذلك أن الله خلق الاجسام والاجسام خلقت الأعراض في أنفسها، وليست المعجزة حدوث جسم وانما وجه الإعجاز كون الجسم على وجه لم تجر العادة به، وذلك بحصول نوع من الأعراض فيه، وليست الأعراض فعلاً لله تعالى، وبذا يبين أن المعجزات ليست فعلاً لله في نظر (معمّر)، وأن الله لم ينصب دلالة على صحة نبوة أحد من انبيائه. ويعلق (البغدادي) على ذلك بقوله: وإذا كشفنا عن ضمير (معمّر) في هذا الباب ظهر لنا ان غرضه ابطال الشريعة وأحكامها^(١٦).

أقر الاشاعرة بجواز انخراق العادات، أي بالكرامات، في حق الاولياء، و«اطبقت المعتزلة على منع ذلك»^(١٧). وكما تتميز المعجزة عن الكرامة فانها تتميز أيضاً

١٣ - القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٥٨٦ وانظر له: المغني ج ١٦ «اعجاز القرآن»

١٤ - اصول الدين ص ١٨٤.

١٥ - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٠٤

١٦ - البغدادي: اصول الدين ص ١٧٧.

١٧ - الجويني: كتاب الارشاد ص ٣١٦

عن السحر. وقد أبان (إمام الحرمين) أن السحر جائز جواز الكرامة. واستدل على ذلك بشواهد سمعية، مثل قصة هاروت وماروت ومنها سورة الفلق التي اتفق المفسرون على أن سبب نزولها ما كان من سحر (ليبد بن أعصم) اليهودي لرسول الله ﷺ فإنه سحره على مشط ومشافة تحت راعوفة في بثر ذروان^(١٨). ويذكر (الجويني) أن الفقهاء اتفقوا على وجود السحر، واختلفوا في حكمه وقالوا: إن السحر لا يظهر إلا على فاسق، والكرامة لا تظهر على فاسق، وليس ذلك من مقتضى العقل ولكنه من إجماع الأمة.

أما المعتزلة بوجه عام فقد أنكروا الكرامات وأنكروا المعجزات باستثناء اعجاز القرآن وأنكروا السحر بل وأنكروا ظهور الجن والشياطين. (فالنظام) مثلاً يقول: «قد زعم (ابن مسعود) أن القمر انشق وأنه رآه. وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد»^(١٩). وقد ذهب (النظام) في انشقاق القمر الوارد في الآية القرآنية إلى أن ذلك إنما يكون يوم القيامة. وأنكر، من ناحية أخرى، إمكان رؤية الجن، ووصف (الزخشي) ذلك المعتزلة كافة. وهزىء (الجاحظ) ممن يدعي رؤية الجن، ووصف (الزخشي) ذلك بأنه زور ومخرقة. وحكى (التنوخى)^(٢٠) أن نساء المعتزلة لم يكن يخشين الجن والأرواح وكذلك صبيانهم لأنهم لم يكونوا يسمعون أحاديث الجن من آبائهم، بل كانوا يسمعون إنكار رؤيتهم. وروى أن عجوزاً صالحة كانت معتزلية جلدة نزل عليها لص وكانت وحدها في البيت فشعرت به فقالت: من هذا؟ قال: رسول رب العالمين أرسلني إلى ابنك الفاسق لأعظه وأعامله بما يمنعه عن ارتكاب المعاصي. فقالت: يا جبريل، سألتك الله إلا رفقت به، فانه واحدني، وغافلته وجذبت الباب بحمية، وجعلت الحلقة في الرزة، وجاءت بقفل فقفلته، فقال لها افتحي الباب لأخرج. فقالت: يا جبريل أخاف أن أفتح الباب فتذهب عيني من ملاحظتي لنورك. فقال: إني

١٨ - المشط الآلة التي يتمشط بها. والمشافة ما سقط من الشعر. والراعوفة صخرة ترك في أسفل البئر يجلس المستقي عليها، أو تكون على رأس البئر يقوم عليها المستقي، وفروان بثر بالمدينة.

١٩ - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٢٥.

٢٠ - نشوار المحاضرة ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٧٤.

أطفئ نوري . فقالت : يا جبريل إنك رسول رب العالمين لا يعوزك أن تخرج من السقف ، أو تحرق الحائط بريشة من جناحك وتخرج . وتركته يهذي حتى جاء ابنها فمضى وأحضر صاحب الشرطة وفتح الباب وقبض على اللص . وقيل إن لصاً دخل دار معتزلي فأحس به فتبعه فنزل إلى البئر فأخذ المعتزلي حجراً عظيماً ليذليه عليه ، فخاف اللص فقال : « الليل لنا والنهار لكم » يومه أنه من الجن . فهزى به المعتزلي ورمى بالحجر فهشمه .

ومن « الخلافات » التي تظهر الروح الانتقادية في الفكر الاعتزالي وتمس من جانب الاعتقاد بالغيب ، أو بقضاء الله وقدره ، مسائل الآجال والأرزاق والأسعار . فقد ذكرنا إيمان أهل السنة والجماعة بأن مات مات بأجله ، ومن قتل قتل بأجله . والأجل انما هو الوقت ، ويستعمل اصطلاحاً في الدلالة على أجل الحياة وأجل الموت . وقد ميز المعتزلة من مات حتف أنفه ، أي الموت الطبيعي ، وقالوا إنه مات بأجله ايضاً ، ولا خلاف في ذلك . وانما الخلاف في القتل أو الانتحار . وقد نسب المعتزلة القتل أو الانتحار ، أي الموت غير الطبيعي ، إلى فاعله الانساني . وتساءلوا عن القتل فيما لو لم يقتل ، فذهب (العلاف) إلى أنه كان يموت قطعاً لولاه ، وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله ، وذلك غير ممكن . وذهب معتزلة بغداد إلى أنه كان يعيش قطعاً إلى وقت آخر أجله ، ولذا فإن المقتول يموت بغير أجله الذي ضرب له ، وانه لو لم يقتل لحى . وقال (القاضي عبد الجبار) انه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت . فإذا طرحت المسألة بلغة أخرى : هل الآجال بقضاء الله وقدره؟ أجاب (القاضي) : إن أردت بالقضاء الخلق فنعم ، لأن الأجل عبارة عن حركات الفلك وهي من فضل الله تعالى ، وإن أردت به الإيجاب فلا ، وإن أردت به الاعلام فمن المجوز أن يرى الله تعالى الصلاح في أن يعلم بعض الملائكة حالنا في الحياة والموت وأنا نعيش مدة ونموت بعدها^(٣) . ومهما يكن في الأمر ، فإن الانسان هو المسؤول في حال القتل أو الانتحار . فلوسألنا : هل قتل المنتحر نفسه وهي حية في بقية من أجلها أم وهي ميتة قد انقضت أجلها ، وجدنا أنه لو قتلها وهي حية في أجلها وبذلك يكون قطع أجلها بيده ، أما إذا قتلها بعد أن فني أجلها فمعنى ذلك انه لم ينتحر ، لأن كل من فني أجله فهو ميت لا شك عند فناء أجله وقتل ميت ميتاً محال .

والذي يجري في كلام الناس ، من ناحية أخرى ، أن الأرزاق والأسعار بقضاء

الله تعالى . وقد اوضح (الأشعري) أن الأرزاق من قِبَل الله تعالى يرزقها عباده حلالاً كانت أم حراماً . وأبي المعتزلة أن يرزق الله الحرام لأن الرزق الحرام قبيح، والله لا يفعل القبيح ابداً ولا يريده . ولذا فصل المعتزلة الكلام على حقيقة الرزق بانه هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه ، ولذلك لم يفرق الحال بين ان يكون المرزوق بهيمة أو آدمياً . والرزق إما ان يكون مطلقاً نحو الكلاً والماء وما يجري مجراها ، وإما أن يكون رزقاً على التعيين وذلك نحو الأشياء المملوكة ، إما بطريق الحياة أو بالإرث أو بالمبايعة أو بالهبة ، وهذا في الأدميين .

ويعلن (القاضي عبد الجبار) أن الارزاق كلها «كأنها» من جهة الله تعالى : فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها ، فهو الرازق حقيقة ، وإذا وصف به الواحد منا فيقال : رزق الأمير جنده ، والسلطان رعيته ، كان من نوع من التوسع والمجاز . غير أن الرزق ينقسم أولاً إلى ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداءً ، ومثاله المنافع بطريقة الإرث ونحوه مما وصل إليه المرء بغير علاج ، والثاني ما يصل بالطلب مثلاً بالتجارات والزراعات وغير ذلك . وقد تقرر في عقل كل عاقل حسن التجارات والفلاحات طلباً للأرباح ، وهذا السعي ينفي ان يكون التوكل طلباً للقوت من غير سعي وجهد . ومن غصب إنساناً مالاً أو طعاماً فأكله فقد أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه ، كما ينبغي ألا تكون التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب إعانة الظلمة على ظلمهم فان ذلك قبيح تدفعه العقول . وقد يقع الاغتذاء بالحرام ، ولكنه لا يجوز أن يسمى الحرام رزقاً ، لأن الله منعنا من انفاقه واكتسابه ، وقد مدحنا الله بانفاق ما رزقناه ، ومعلوم أنه لا يجوز أن يمدح على الانفاق من الحرام . قال تعالى : «قل أرأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً»^(٢٢) وقال : «ما رزقناهم ينفقون»^(٢٣) .

أما إذا سأل السائل عن الأسعار : أهي بقضاء الله وقدره أم لا؟ وجد جواب الاشاعرة بأن المسعر هو الله ، ورأى (القاضي عبد الجبار) ان السعر فعل مباشر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة من الناس على البيع والشراء بثمن مخصوص . وبيان ذلك إن السعر شيء والثمن شيء آخر . فالسعر هو ما تقع عليه المبايعة بين الناس . والثمن هو الشيء الذي يستحق في مقابلة المبيع . ثم ان السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص

٢٢ - سورة يونس ٥٩/١٠

٢٣ - المصدر السابق ص ٧٨٨ والآية من سورة البقرة ٢/٢ ومن سور أخرى كثيرة .

اخرى . فالرخص هو بيع الشيء بأقل مما اعتد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد ، والغلاء بالعكس من ذلك . ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى . ولا يتردد (القاضي عبد الجبار) في الاعتراف بتأثير السلطان في الغلاء والرخص ويضعه إلى جانب تأثير الله . يقول : «ثم ان الغلاء والرخص ربما يكون من قبل الله تعالى ، وربما يكون من قبل السلطان : ما يكون من قبل الله تعالى هو أن يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين إليه ، أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين إليه . وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم»^(١٤) .

٣ - في مجال الغيب في المعاد :

«ان هذا الطواف السريع في آفاق الغيب مما يتصل بإرسال الله تعالى الانبياء والرسول وتأييدهم بالمعجزات المتميزة عن الكرامات وعن آيات السحرة والشياطين ، وذلك لهداية البشر سواء السبيل في حياتهم الدنيا ، وقد حدد القضاء والقدر فيها الآجال والارزاق والاسعار ، ان هذا الطواف السريع يدعونا إلى جولة مماثلة تتصل بشؤون الغيب فيما وراء الحياة الدنيا ، وقد تناولها الفكر الاعتزالي ايضاً بروح انتقادية جريئة لم تدع تفاصيل «المعاد» بمنجى من عرضها على محك النظر العقلي وقياسها بمعيار المعقول فالمقبول . ولقد أشرنا إلى أقوال من يرون أن الغيب هو كل ما أخبر به الرسول مما لا تهدي إليه العقول من أشراط الساعة وعذاب القبر والحشر والنشر والصراط والميزان والجنة والنار . وهذا الذي هو - بالتعريف - مما لا تهدي إليه العقول مما أخبر به الرسول هو ذاته الذي يود المعتزلة أن ينظروا إليه نظرتهم العقلية المميزة بروح انتقادية جريئة جداً في بعض الاحيان .

الروح ، في نظر (الجويني) ، أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة اجري الله العادة باستمرار حياة الاجسام ما استمرت مشابهتها لها ، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة . ثم الروح من المؤمن يعرج به ، ويرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة ، ويهبط بروح الكافر إلى سحيق . وقد خلق الله الجنة والنار ، للثواب والعقاب ، كما خلق الصراط والميزان والحوض والصحف . فالصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث ، وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون ، وإذا

٢٤ - المصدر السابق ص ٧٨٨ .

توافوا إليه قيل للملائكة: «وقضوهم انهم مسؤولون»^(٢٥). والميزان حق، وكذلك الحوض والكسب التي يحاسب عليها الخلائق^(٢٦).

وقد آمن أهل السنة، كما ذكرنا، بأن الجنة حق، والنار حق، وإن الساعة آتية لا ريب فيها، وإن الله يبعث من في القبور، وأنه سبحانه يرى بالابصار يوم القيامة، وإن رسول الله يشفع لأهل الكبائر من أمته، كما آمنوا بعذاب القبر وإن الحوض حق، والصراط حق، والبعث بعد الموت حق، والمحاسبة من الله عز وجل للعباد حق، والوقوف بين يدي الله حق، وهم يؤمنون في الوقت ذاته بمنكر ونكير وبالمعراج والرؤيا في المنام.

بيد أن المعتزلة، بوجه عام، يثرون الشعور بالفضيحة لدى المؤمنين من أهل السنة في هذا المجال.

(الاسفراييني) يأخذ عليهم مثلاً أفصح القول لأنهم أنكروا من مفاخر رسول الله ﷺ ما كان مختصاً به زائداً على الأنبياء، كوجود المعراج وثبوت الشفاعة له يوم القيامة ووجود حوض الكوثر وإنكارهم ما ورد في هذه الأبواب من الآثار والأخبار وإنكارهم عذاب الرب أيضاً^(٢٧) وإنكارهم ما في نصوص القرآن في ذلك كقوله تعالى في صفة آل فرعون: «النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب»^(٢٨). ولكن (القاضي عبد الجبار) يوضح رأيه: إن ادخال النار لا وجه له إلا التعذيب، ولكن وجه دلالة على عذاب القبر ظاهر غير أنه يختص بآل فرعون ولا يعم جميع المكلفين^(٢٩). وأما الوقت الذي يجري فيه التعذيب فمن الجائز في نظر (القاضي) أن يكون بين النفختين على ما قال الله تعالى: «ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون»^(٣٠) والبرزخ في اللغة إنما هو الأمر الهائل العظيم، ولا معنى له إلا العذاب^(٣١)، ولكن (البغدادى) ينكر هذا الرأي ويرد

٢٥ - سورة الصافات ٣٧/٢٤

٢٦ - الجويني، كتاب الارشاد ص ٣٧٧ وما بعد.

٢٧ - يحاول (القاضي عبد الجبار) نفي هذه التهمة عن المعتزلة ونسبتها إلى (ضرار بن عمرو) الذي كان معتزلياً ثم ارتد وقد تلف (ابن الراوندي) هذه التهمة وشنع بها على المعتزلة جميعاً.

٢٨ - التبصير في الدين ص ٣٩ - ٤٠ والآية من سورة المؤمن ٤٠/٤٦

٢٩ - شرح الاصول الخمسة ص ٧٣٠

٣٠ - سورة المؤمنون ٢٣/١٠١ و ١٠٢

٣١ - المصدر السابق ص ٧٣٢.

عليه بأنه في الحال بين النفختين تموت الملائكة فكيف يصبح السؤال فيها من بعضهم»^(٣٣)

ان طريق اثبات أمور الآخرة هنا هي «الأخبار المستفيضة التي أجمع أهل النقل على صحتها»^(٣٣) ولكن المعتزلة يابون إلا «النقل» بحسب روحهم الانتقادية، فترى (القاضي عبد الجبار) مثلاً يؤكد أن الله تعالى إذا أراد تعذيب الموتى فلا بد له من أن يحييهم لأن تعذيب الجهاد محال لا يتصور، وهو يؤكد أن فائدة عذاب القبر هي كونها مصلحة للمكلفين، أي أنها معقولة واذن مقبولة، وليست تُقبل من باب التصديق بالالآثار والأخبار. ذلك ان الناس «متى علموا أنهم إن أقدموا على المقبحات، وأدخلوا بالواجبات عذبوا في القبر، ثم بعد ذلك في نار جهنم، كان ذلك صارفاً لهم عن القبائح، داعياً إلى الواجبات، وما هذا سبيله وكان في مقدور الله تعالى فلا بد من ان يفعله، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك داعياً ولطفاً للمعذب فإن تعذيبه يكون لطفاً للملك الموكل اليه ذلك.

ويذهب المعتزلة إلى أن (منكراً) و(نكيراً) ملكان، وأن اسميهما هما من الألقاب التي لاحظ لها في إفادة المدح والذم والثواب والعقاب، وأن ذلك جار على طريقة العرب وتسميتهم أبناءهم وأعزتهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك، من غير أن يفيدوا به مدحاً ولا ذمّاً، بل لكي يقوم مقام الإشارة على ما هو موضوع التلقب. وعلى أنا لو جعلنا هذا الاسم من الأسماء المفيدة، فانه ليس يفيد قولنا منكراً أكثر من ان الغير لا يعرفه، وبأن لا يعرف شخص من الاشخاص ملكاً من الملائكة لم يدخل الملك في استحقاق الذم. وهكذا قولنا في نكير، فانه فعيل بمعنى مفعول، وفعيل بمعنى مفعول شائع. قال الشاعر: وقصيدة تأتي الملوك حكيمة، أي محكمة^(٣٤).

ثم ان محاسبة الله تعالى إيانا لا تجري على حد ما تجري المحاسبة بين الشريكين والمتعاملين فإن ذلك فيما بيننا إنما يكون بعقد الأصابع أو ما يجري مجراه. وليس هكذا محاسبة الله عباده، فإن ذلك يكون بخلق العلم الضروري في قلبه انه يستحق من الثواب كذا، ومن العقوبة كذا، فيسقط الأقل بالأكثر، وعلى هذا صح ذلك بسرعة

٣٢ - اصول الدين ص ٢٤٦

٣٣ - المصدر السابق ص ٢٤٦.

٣٤ - القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٧٣٤.

على ما دل عليه قوله تعالى : «ان ربك سريع العقاب»^(٣٥). وأما نشر الصحف ونطق الجوارح والصراط المستقيم الذي هو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، فإن المعتزلة يتأولون ذلك بما يتفق مع تفكيرهم العقلي. ويعلن (القاضي) مثلاً أننا لسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية من أن ذلك أدق من الشعر وأحد من السيف، وإن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار، فإن تلك الدار ليست هي بدار تكليف، حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة. وإيضاً. فقد ذكرنا أن الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم به. وأما (عباد) فقد ذهب إلى أن الصراط أنها هو الأدلة الدالة على الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار^(٣٦).

وقد اشتهر المعتزلة بنظريتهم في الإحباط، وخلاصتها، أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت. ويرد أهل السنة والجماعة على ما يترتب في نظر المعتزلة من إيجاب على الله في أن يخلد مرتكب الكبيرة في النار إذا مات ولم يتب قبل وفاته. وهذا المؤمن المصّر على المعصية معاقب لا محالة في نظر المعتزلة بالاستناد إلى أصلهم في الوعد والوعيد. ولكن أهل السنة والجماعة لا يذهبون هذا المذهب وعندهم أن لا يبعد العقل أن تكثر طاعات عبد، وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمناً ثم يرده إلى كرامته وإن كانت زلاته أقل؛ وليس من المعقول أن تبطل التوبة، وهي ندم، أو يبطل ندم واحد آثار الكبيرة أو آثار سعيه في الأرض بالفساد طوال عمره كله^(٣٧).

ويقول آخر، إن من مات مصراً على المعصية قد يأمل بالنجاة من العقاب إما بفضل من ربه أو بشفاعه من الرسول. يقول (الجويني) : من مات من المؤمنين على اصراره على المعاصي فلا يقطع عليه بعقاب، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى، فإن عاقبه فذلك بعدله، وإن تجاوز عنه فذلك بفضله ورحمته، ومذهب المعتزلة أن العفو غير جائز، وأنه من الحتم على الله أن يعاقب كل مصراً على الأبد. وقد كثرت الأخبار والاحاديث عن الشفاعه. قال رسول الله ﷺ : «شفاعتي لاهل الكبائر من امتي».

٣٥ - سورة الأنعام ١٦٥ / ٦

٣٦ - المصدر السابق ص ٧٣٨.

٣٧ - الجويني : كتاب الارشاد ص ٣٩٠.

ولكن المعتزلة ينكرونها إلا للتائبين من المؤمنين . فهم يرفضون أن تكون للفاسق كما يرى المرجئة ، ويرفضون أن تكون للخاطئين كما يرى أهل السنة بالاستناد إلى الحديث القائل : « لا تحسبوها للمتقين وإنما هي للخاطئين المتلوئين »^(٣٨) . ان الشفاعة للمطيعين من المؤمنين ، لأن الفاسق إذا خرج من الدنيا من غير توبة خلد في النار ، لأنه قد استوجب النار بفسقه ، ومن دخل النار كان مغضوباً عليه ، ومن كان مغضوباً عليه لا يدخل الجنة^(٣٩) . وإن شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا تنزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله . فكما ان ذلك يقبح ، فكذلك ههنا هذا^(٤٠) .

تعلق المعتزلة بمفهوم العدل ، واستخلصوا منه اصل الوعد والوعيد ، ووجدوا في تطبيق منطقهم حلولاً لاشكالات كثيرة في مجال المعاد ، فقالوا ، كما رأينا ، بنظرية الإحباط ، وأنكروا الشفاعة ، وجعلوا المصّر على عصيانه من مرتكبي الكبائر فاسقاً يخلد في النار إذا لم يتب ، وبذا يبين أن خاتمة التكليف الالهي للإنسان ، وسلوك الإنسان في الدنيا ، يؤديان معاً إلى استحقاق الثواب والعقاب في الدنيا أولاً ، وفي الآخرة ثانياً وبوجه خاص ، إذ أن خاتمة التكليف لا تكون حقاً إلا في الآخرة يوم البعث والحساب وما يتلو ذلك من جنة أو نار ، وخلود في الجنة أو في النار . وهنا تطالعنا نظرية اعتزالية تنم عن روح المعتزلة الانتقادية في تحديد تفاصيل «الحساب» الذي يتيح أولاً يتيح في رأيهم للقدرة الإلهية ايقاع الآلام - بوجه التحديد - في الكائنات عامة ، وبالبشر خاصة ، وهي نظرية العوض .

لقد اعتبر الاشاعرة أن الثواب ليس بحق محتوم ، ولا بجزاء مجزوم وإنما هو فضل من الله تعالى ، والعقاب لا يجب على الله تعالى نحو عبادة وأن ما يقع من عقابه لعباده هو عدل منه . وهذا يخالف أصل المعتزلة في الوعد والوعيد ، وكلاهما يوجب على الله عندهم الوفاء بوعده وبوعيده معاً ، وعلى قدر سواء . وقد رأى أهل السنة والجماعة أن اللذات والآلام ليست حسنة أو قبيحة بذاتها ، لأنها لا تتسم عندهم بسمة حسن ذاتي أو قبح ذاتي وإنما تتبع الفاعل ، وإذا وقعت الآلام من الله فلإنها عندهم حسنة لأن الله هو المالك الأمر النهائي الذي يملك التصرف في ملكه كما يشاء . ولا يمكن اعتبار الآلام

٣٨ - الجويني : كتاب الارشاد ص ٢٩٤ .

٣٩ - الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٤٧٠ .

٤٠ - القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٦٨٨ .

قبيحة إلا إذا أوقعها الانسان بغيره أو بنفسه ، وقد انطلق (ابو علي الجبائي) من مبدأ ان القبح يمثل في وقوع الألم ظلماً كان يكون ألماً بلا استحقاق ولا عوض . وما الظلم إلا الفعل الضارّ العاري عن النفع أو عن دفع الضرر .

ودقق (القاضي عبد الجبار) في هذا المبدأ ووجد أنه قد يشتمل على اعتبار العيب وجهاً من أوجه الظلم ، فلو ألم الله انساناً أو كائناً حياً لمجرد العوض عليه لم يكن ظالماً لكنه عابث ، والله يتعالى عن العيب . ولذا فإن العوض يكون عن الآلام التي تصيب الأحياء بدون استحقاق . وقد ذهب المعتزلة إلى أن العوض واجب على الله ، لأن كثيراً من الآلام ، وهي أضرار ، تقع بالانسان لا نتيجة ذنب ارتكبه حتى تكون عقاباً له وقوعها في الحيوانات والأطفال ، وهي ليست مكلفة أصلاً ، كالذبح الذي يصيب بعضها والذي يكون بعضه بامر إلهي كذبح الاضاحي ، وكالأمراض التي تنزل بالأطفال . وبما ان القبيح لا يقع من الله حتى ولو كان ألماً وضراً ، وجب اذن ان يعوّض الله عن هذه الآلام ، وهذا التعويض واجب عندما يكون الايلام من الله أو بأمره دون استحقاق . ومن البين ان الايلام إذا كان من غير الله ودون جريمة فقد استحق العوض فيه على مرتكبه فيؤخذ من حسناته ويعطى للمعني عليه . فان لم تكن للجاني صفات أو استنفدت حسناته فان الله يفعل أحد أمرين : إما أن يصرف الجاني عن ايلامه ، أو ان يعوّض عنها . وتبقى الآلام التي تقع جزاء لما صدر عن المكلف من مشيئة : كالألم الناجم عن الحد على السرقة والزنا ، فان المعتزلة لم يوجبوا على الله فيه عوضاً .

إن الناس يستحقون الثواب على طاعتهم ، وثوابهم من الله يعني تعظيم الله لهم وإجلالهم . أما الاعواض فإنما تستحق على الله إذا كانت من فعله مباشرة كالأمراض التي ينزلها بالناس ، أو كانت من فعله بالواسطة كأن تكون بأمره . ويختلف حكم الأعواض عن الأفعال التي يضطلع بها العباد . فإذا فعل الانسان بنفسه ألماً قبيحاً كأن يقتل نفسه فانه لا يستحق على ذلك عوضاً من أحد لا من الله ولا من غيره . والعبد هو الذي يتحمل مسؤولية ما فعل إذا فعل بنفسه ألماً حسناً ، فان منه ما يستحق عليه العوض من الله كشره الأدوية الكريمة لأن المرض الذي نزل به إنما كان من الله ، ومنه ما لا يستحق عليه عوضاً كأن يشرب الدواء الكريه قصداً للسمنة إذ أن مثل هذا العمل يتحمل مسؤوليته ونتائجه بنفسه . أما إذا فعل الانسان في غيره ألماً قبيحاً فانه ظلم يجب

فيه العوض لا على الله ، أما إن فعل بغيره ألماً حسناً ، كأن يقيم الحدود على المؤمنين فانه يستحق العوض من الله إن كان الذي أُقيم عليه الحد قد أعلن توبته عن ذنوبه .
وقد ذهب (أبو هاشم الجبائي) و(القاضي عبد الجبار) ، بل وذهب المعتزلة عموماً ، إلى جواز تقديم العوض في الدنيا أو تأخيره إلى الآخرة ، وأصرّ (أبو علي الجبائي) على تأخيره كالشواب ، وفي هذه المواضع كلها يتضح حرص المعتزلة على فهم التكليف والمسؤولية «بمنتهى الدقة» ودفعهم نظريتهم حتى تصل «إلى أعلى مقام في اعطاء ما لله الله ، وما للإنسان للإنسان»^(١) .

قال (النبي) ﷺ : «رُفِعَ القلم عن الصبي حتى يبلغ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن النائم حتى يستيقظ» . وهذا يعني بوجه من أوجه الاعتبار ان التكليف ، ومن ثم المسؤولية ، يتوقفان على العقل الواعي ، لا العقل الاستعداد كما هي عند الطفل ، ولا العقل الغائب ، كما هي الحال عند المجنون وعند النائم . فكيف ينظر المعتزلة إلى مشكلة إيمان الاطفال وما يترتب عليها من مسؤوليتهم أو عدم مسؤوليتهم ، وما توجهه أو لا توجهه من ثواب وعقاب ؟

اتفق الاشاعرة على أن وقت صحة الايمان والمعرفة وقت كمال العقل ووقت وجوبها عند اجتماع العقل والبلوغ ، ولا وجوب الا من جهة الشرع .
أما المعتزلة فقد قالوا بأن وقت وجوب الايمان وقت صحته ، فكل من صح منه الايمان وجب عليه الايمان ، وذلك عند تمام العقل الذي صح معه الاستدلال المؤدي إلى المعرفة ، وليس البلوغ شرطاً فيه . وذهبت الغيلانية من القدريّة إلى أن الطفل إذا عرف حدوث العالم وتوحيد صانعه ضرورة وأقرّ بذلك وبما جاء من عند الله فهو مؤمن ، وإن اعتقد ضد ذلك أو أقرّ بضده فهو كافر . وقال الباكون من المعتزلة إن الطفل قبل كمال عقله ليس بمؤمن ولا كافر ، لكنه إن مات على ذلك دخل الجنة . واختلفوا فيه إذا كمل عقله قبل البلوغ : فمنهم من قال : يلزمه بعد معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف العدل والتوحيد ، وكل ما كلف بعقله في الحال الثانية من معرفته بنفسه . فإن لم يأت بذلك في الحال الثانية من معرفته بنفسه صار عدواً لله كافراً . وأما الذي لا يعلم إلا بالشرح فعليه أن يأتي بمعرفته في الحال الثانية من حال سماع الأخبار على وجه يقطع العذر .

٤١ - عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ص ٤٦٣ وما بعد .

وبعبارة أخرى، يوجب الأشاعرة شرطين للإيمان: هما البلوغ والعقل. ويكتفي المعتزلة بالعقل، حتى لو كمل العقل قبل البلوغ، ويرون أن في وسع مثل اليافع النابعة الذي اكتمل عقله أن يدرك بعد معرفته نفسه جميع معارف العدل والتوحيد في حال ثانية تلي معرفته بنفسه، أي تلي وعيه بأنّه، أو تتبع مرحلة الكوجيتو. لديكارتى^(٢٧) كما يقول الفلاسفة المعاصرون. وهذا التكليف «العقلي» عند المعتزلة يقابل «لا تكليف» الطفل قبل بلوغه وقبل تمام عقله لدى الأشاعرة وأهل السنة والجماعة.

أما إذا مات الطفل وهو طفل فإن أهل السنة والجماعة يقولون إن من مات من ذراري المؤمنين صغيراً أو بلغ مجنوناً، ومات كذلك، يكون من المؤمنين في الجنة. وتوقف المتخرجون منهم في أطفال المشركين لاختلاف الأخبار فيهم. فروي فيهم قول النبي ﷺ: لو شئت لأسمعتك تضاغيهم في النار. وفي خبر آخر إنهم خدم أهل الجنة^(٢٨). وصرح الأشعري بأن الأطفال «أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء فعل ما أراد». أما المعتزلة «فقد أفسحوا في الناس قولهم بأن من مات طفلاً كان من أهل الجنة». و«تفلسف» بعض المعتزلة بروح انتقادية جريئة، فقال (ثمامة بن أشرس): «إنها الآخرة دار ثواب أو عقاب، وليس فيها لمن مات طفلاً ولا لمن لا يعرف الله تعالى بالضرورة طاعة يستحقون بها ثواباً ولا معصية يستحقون عليها عقاباً، فيصيرون حينئذ تراباً إذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولا عقاب»^(٢٩). ويعزو (البغدادى) إلى «بشر بن المعتمر» فضيحة قوله «بان الله تعالى يقدر على أن يعذب الطفل ظالماً له في تعذيبه إياه، فانه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغاً عاقلاً مستحقاً للعذاب، وكأنه يقول: إن الله تعالى قادر على أن يظلم، ولو ظلم لكان بذلك الظلم عدلاً»^(٣٠). وينسب (الاسفرايينى) (لمحمد ابن عبد الله الاسكافى) وأتباعه القول بان الله تعالى قادر على ظلم الأطفال والمجانين وليس بقادر على ظلم العقلاء البالغين^(٣١). غير أن (القاضي عبد الجبار) يرفض أي نسبة ظلم إلى الله، ويرى أن التعذيب هو إيصال العذاب إلى الغير، والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والإهانة، وإن تعذيب الغير من غير

٤٢ - لمعرفة معنى هذه الكلمة اللاتينية انظر ما سبق ص الحاشية.

٤٣ - البغدادى: اصول الدين ص ٢٦١.

٤٤ - البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٠٣.

٤٥ - المصدر السابق ص ٩٥.

٤٦ - الاسفرايينى: التبصير في الدين ص ٤٨.

ذنب ظلم، والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الامة، ولأن الظلم قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه، ولذا لا يجوز أن يعذب الله اطفال المشركين بذنوب آبائهم. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ...» «فبين أن القلم مرفوع عنه ولن يكون كذلك إلا إذا لم يحسن تعذيبه. وحين يرد مخالفو (القاضي) بأن الله مالك الرقاب وللمالك أن يفعل في ملكه ما شاء، يجيب بأن الظلم قبيح لأنه ظلم، وعلى أي وجه وقع من أي فاعل كان، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره، وكما نعلم قبح الظلم على الجملة اضطراراً، ونعلم أنه إنما قبح لكونه ظلماً، فعلم بانه لا يختلف باختلاف الفاعلين له سواء كان مالكاً أو لم يكن مالكاً»^(١٧).

وعلى هذا النحوفان المعتزلة تجمع على أنه لا يجوز أن يؤلم الله الأطفال في الآخرة، ولا يجوز أن يعذبهم. وأما في الدنيا فإن أكثر المعتزلة ترى أن في وسع الله إيلاء الاطفال، ولكن ليكونوا عبرة للبالغين، ثم يعرضهم، ولولا أنه يعرضهم لكان إيلاؤه ظلماً. ويقول اصحاب اللطف من المعتزلة: إن الله ألهم ليعرضهم، وقد يجوز أن يكون إعطاؤه إياهم ذلك العوض من غير ألم أصلح؛ ولعل أطرف ما ذهب اليه المعتزلة في صدد أحكام غير المكلفين حين نظروا في عوض البهائم، وقال قوم منهم إن الله سبحانه يعرضها في المعاد، وإنما تنعم في الجنة، وتصور في أحسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع فيه. وقال قوم: يجوز أن يعرضها الله سبحانه في دار الدنيا، ويجوز أن يعرضها الله في الموقف، ويجوز أن يكون في الجنة؛ وقال (جعفر بن حرب) و(لاسكافي): قد يجوز أن تكون الحيات والعقارب وما أشبهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا أو في الموقف، ثم تدخل جهنم فتكون عذاباً على الكافرين والفجار، ولا ينالهم من ألم جهنم شيء، كما لا ينال خزنة جهنم. وقال قوم: قد نعلم أن لها عوضاً، ولا ندري كيف هو. وقال (عباد) إنها تحشر وتبطل. بل إن قوماً من المعتزلة يرون أن الله يكمل عقولهم حتى يعطوا دوام عوضهم، يؤلم بعضهم بعضاً، واكتفى قوم آخرون بالقول: بل تكون على حالها في الدنيا. ومن المعتزلة من قال: إن البهائم يقتص بعضها من بعض إذا جنى بعضها على بعض، ويكون هذا الاقتصاص في الموقف، ولا يجوز إلا ذلك، ولكن ليس يجوز الاقتصاص بالنار ولا بالتخليد في العذاب، لأن البهائم «ليسوا بمكلفين»^(١٨).

٤٧ - شرح الاصول الخمسة ص ٣٧٨.

٤٨ - الأشعري. مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٩٤.

أفلا تنمّ هذه العناية بالبهائم عن إحساس شامل بالعدل، وهو ينطوي ضمناً على انتقاد خفي للتفاوت بين الكائنات، ولا سيما بين الأحياء، ممن وما خلق الله، وهي كلها تشترك في صفة الوجود لا بذاتها، بل عن الله؟

شغف المعتزلة ومخالفوهم بالنظر إلى شؤون المعاد، وتوسعوا ما طاب لهم التوسع في بحث الأخرويات من أمور الغيب، منذ مفارقة الروح الجسد وعذاب القبر حتى القيامة والبعث والحشر والنشر والحساب والثواب والعقاب، وقد حرص المعتزلة على التمسك بحلولهم المنطقية وبمبادئهم المذهبية في نظرتهم - خاصة - إلى الجنة والنار، وشمول مفهومهم عن التكليف في ضوء العدل غير المكلفين من أطفال ومجانين وبهائم لاتعقل، كل ذلك بغية تحديد المصير في جهنم أو في النعيم. ومن النافع ان نختم هذه الجولة في آفاق (الأخرة) بوقفه أمام الخصام الشهير الذي يفرق به المعتزلة عن سائر مخالفينهم ولا سيما أهل السنة والجماعة، حول مسألة يعتبرها هؤلاء ذروة الغبطة ومنتهى السعادة التي يفوز بها المؤمن في الفردوس، والتي ينكرها المعتزلة من جراء تفكيرهم الانتقادي الحر ومنطقهم «الجرىء» أيّا انكار: اننا نعني مسألة الرؤية السعيدة، رؤية العباد لله.

الله في نظر أهل الحق راء ومرئي معاً. يقول (البغدادي): إن الله راء برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات ولم يزل راثياً لنفسه. وقد أجمع أهل الحق على ذلك إجماعهم على ان كل موجود يجوز ان يُرى، وقال (الأشعري) يجوز رؤية كل موجود، وأحال رؤية المعدوم. وقال (عبد الله بن سعيد) والقلانسي) بجواز رؤية ما هواقثم بنفسه ومنعا رؤية الأعراض^(١)، وقرر (أبو الحسن) أن الله يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون، لأنهم عن الله محجوبون. أما المعتزلة فقد أجمع معظمهم على أن الباري تعالى لا يرى نفسه، لأنه يستحيل أن يرى بالحواس، ويستحيل أن يرى من غير حاسة، وذهب نفر من المعتزلة إلى أن الله يرى نفسه، وإنما تمتنع على المحدثين رؤيته من حيث انهم لا يرون إلا بالحاسة وباتصال الأشعة. وذهب (الكعبي) إلى أن الله تعالى لا يُرى، وهو لا يرى نفسه ولا غيره. وعلى هذا مذهب البغداديين القائلين بأن الله لا يرى شيئاً ولا يُرى. وقد تأولوا ما ورد في القرآن الكريم من آيات، وتبادلوا النقاش العنيف مع الأشاعرة الذائدين عن الرؤية السعيدة، ويؤكد (القاضي عبد الجبار) أن حقيقة الخلاف بين الناس في هذه المسألة

«إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية»^(٥٠)، وسعى المعتزلة إلى إثبات وجهة نظرهم القائلة بنفي هذه الرؤية بأدلة عقلية ونقلية. قالوا مثلاً: إذا انتفت الجسمية انتفت الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت رؤية الناس لله تعالى، لأن كل مرئي لا بد وان يكون في جهة من الرائي، ولا بد للرؤية من شروط: كالضوء وكون المبصر ذا لون، الخ، وعلى كل ذلك محال في صدد الله. أما الأدلة النقلية فمنها قوله تعالى: «لا تدركه الابصار، وهو يدرك الأبصار»^(٥١)، ولما طلب (موسى) رؤية ربه قال الله له: «لن تراني»^(٥٢). وقد استدلل الأشاعرة من هذه الآية على إمكان الرؤية لأن (موسى) سألها ولو كانت محالاً لم يسألها، لأنه ليس أقل معرفة من المعتزلة، فأجاب المعتزلة: ان قوم (موسى) هم الذين طلبوا أن يروا الله جهرة، فأنكر (موسى) ذلك عليهم، وأعلمهم خطأهم، فألحوا، فأراد أن يسمعوا النص من كلام الله، فطلبه للرؤية ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم.

أما قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» فقد فهمها المعتزلة فهم تأويل، وقالوا إن النظر هنا يعني التوقع والرجاء. وأما الأحاديث التي تدل على الرؤية فقد اعتبرها المعتزلة أخبار آحاد، وهي لا توجب علماً إذا عارضها ظاهر القرآن، مثل قوله تعالى: «لا تدركه الابصار»^(٥٣). ووجه الدلالة في هذه الآية القائلة: «لا تدركه الابصار، وهو يدرك الابصار، وهو اللطيف الخبير»^(٥٤) هو ما قد ثبت من ان الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال^(٥٥). أما السبب في أن هذا التمدح إنما يقع بكونه غير مرئي فيرجع إلى انضمام شيء آخر إلى ذلك وهذا الشيء هو البينونة بين الله وبين غيره، فان نفي الصاحبة والولد لا يكون مدحاً إلا إذا انضم إليه كونه حياً لا آفة به، وكذلك لا يقع التمدح بعدم الرؤية إلا بسائق البينونة، والذوات على أقسام: منها ما يرى ويرى كالواحد منا وما لا يرى ولا يرى

٥٠ - شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٢.

٥١ - سورة الأنعام ٦/١٠٣.

٥٢ - سورة الأعراف ٧/١٤٢.

٥٣ - سورة القيامة ٧٥/٢٢.

٥٤ - سورة الأنعام ٦/١٠٣.

٥٥ - القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٣.

كالمعدومات، ومنها ما يُرى ولا يُرى كالجهاد، ومنها ما لا يُرى ويرى كالقديم سبحانه وتعالى، وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله: وهو يُطعم ولا يُطعم^(٥٦).
وجملة القول أجمعت المعتزلة على أن الله لا يُرى بالابصار في الدنيا والآخرة، ولا يجوز عليه ذلك. ويذكر (الأشعري) أن أكثرهم يذهب إلى أننا نرى الله بقلوبنا، بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا، وانكر ذلك ذاته (الفوطي) و(عباد بن سليمان)^(٥٧)، وبذا تتضح صلابة «الوضع الاقصى» الذي يتخذه الفكر الاعتزالي حين ينفي أكثر من معتزلي واحد رؤية الله حتى بالقلوب.

٥٦ - المصدر السابق ص ٢٣٧. والآية من سورة الأنعام ١٤/٦

٥٧ - مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٥.

الفصل الخامس الفكر العلمي

١ - رأي الاشاعرة في العالم :

عرفنا أن طريق النخبة إلى الفكر الحر لم تكن مفروشة على الدوام بالزهر والريحان . . فلما جاء رجال الفكر في أوربة بأقوال ونظريات تناقض المبادئ الدينية السائدة هبّت الكنيسة إلى مقاومتهم ، وسعت إلى قمع تحررهم فعمدت إلى سجنهم واضطهادهم واحراقهم . اضطهدت (كويرنيك) ، واحرقت (برونو) ، وحاكمت (غاليله) بعد سجنه أمام محكمة التفتيش ، ولم تطلق سراحه إلا بعد أن وعد بالتوبة والرجوع عما ذهب إليه . . بيد أن الحركة العلمية التحررية ما لبثت تمضي في كفاحها حتى استقل العلم عن الكنيسة ، وحقق حرية الفكر في مجال معرفة الواقع والكشف عن قوانينه .

وقد بدأ المعتزلة ، في الحق ، بالدفاع عن الدين الاسلامي ، وخاضوا معركة على جبهتين : الأولى جبهة الديانات الاخرى المناهضة للتوحيد ؛ والاخرى جبهة النحل والأهواء والبدع التي ذهب إليها من ذهب من المسلمين ، وخالف بها منزع التنزيه المعتزلي ، ومبادئ العدل والوعد والوعيد . .

ولكن هذه المعركة المزدوجة كانت تعمل على الدوام خصائص الفكر الاعترالي في اعتياده على حرية التفكير في المجالات جميعاً ، تلك الحرية التي بدأت باستخدام المنطق سلاحاً للدفاع عن آرائها ومعتقداتها ، ثم استمرت المنطق و«تفلسفت» بالاستناد إلى نتائجه «المعقولة» و«الموضوعية» ، وسعت جهدها إلى دعم معطيات

الفكر المجرد «المنطقي» بمؤيدات البرهان الاستقرائي «التجريبي»، وخلصت من هذا كله إلى جملة من الأفكار والآراء التي نمت وتوسعت بنمو الفكر المنطقي التجريبي الاعتزالي وتوسعه، فكان من هذا حصيلة علمية حقيقية كادت تستقل بذاتها في التفاصيل عن الغرض الذي رمت إليه جهود المفكرين المعتزلة في البدء، ونعني به غرض الدفاع عن الإسلام كما فهمه الاعتزال.

فإذا شئنا الإلمام ببعض جوانب هذا الفكر العلمي الاعتزالي حسن بنا أن نمهد من أجل تحديد خصائصه المميزة بنظرة موجزة إلى ما يقابله لدى غير المعتزلة من المسلمين، ومثلاً لدى أهل السنة والجماعة حين تفلسفوا في المنحى الأشعري. ولئن امتدت المعارضة على الصعيد العلمي بين المعتزلة وخصومهم فشملت ميادين المعرفة كلها، فإن من الجائز لنا أن نقتصر على إلماعة إليها نجدها بوجه خاص في مجال تصور العالم، أو فهم الطبيعة والكون.

لقد ميز (الأشعري) ما أسماه دقيق الكلام عن جليل الكلام، وألف المتكلمون من ثم هذا التمييز فصاروا يدلون بدقيق الكلام على مواضيع تتصل بمعرفة الواقع التجريبي، أي معرفة الكون من حيث اعتبار الجوهر والعرض، والجسم والحركة، والكمون والمداخلة، والخلق والسببية أو العلوية، وما إلى ذلك، واخذ اصطلاح جليل الكلام يدل على النظر في موضوع الله ذاته وصفاته والبراهين على وجوده وما يتصل بذلك من شؤون الوحي والرسالة والتكليف والإيمان والثواب والعقاب وما إليها.

وقد أوجز (الباقلائي) رأي الاشاعرة في الموجودات، وقال: ان الموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل، ومُحدث لوجوده أول. فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل، وقد يكون مستفتح الوجود، دليل ذلك قولهم: بناء قديم، يعنون انه الموجود قبل الحادث بعده. وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية، وهو المحدث المؤقت الموجود. وقد يكون متقدماً إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره، وصفات ذاته؛ لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها فيقال: إنه قبل العالم بعام، أو مائة الف عام، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت. والله يتعالى عن ذلك. والمحدث هو الموجود من عدم. يدل على ذلك قولهم: حدث بفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن. وحدث به حدث الموت. وأحدث فلان في هذه العرصة بناء، أي فعل ما لم يكن قبلاً.

ثم ان المحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام :

١ - جسم مؤلف . والجسم يفيد معنى التأليف . يدل على ذلك قولهم : رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات ، وليس يعنون بالمبالغة في قولهم : «أجسم» و«جسيم» إلا كثرة الاجزاء المنضمة والتأليف ، لأنهم لا يقولون «أجسم» فيمن كثرت علومه وقدرته وسائر تصرفه وصفاته غير الاجتماع . حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد اجزائه قيل : أجسم ، ورجل جسيم .

٢ - جوهر منفرد : والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً . لأنه متى كان كذلك كان جوهرًا ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن ذلك خراج عن أن يكون جوهرًا . والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة ، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر . ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه .

٣ - الأعراض التي توجد بالأجسام والجواهر . وهي التي لا يصح بقاؤها ، لأنها تبطل في ثاني حال وجودها في الجواهر والأجسام . والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى : «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة»^(١) ، فسمى الأموال أعراضاً إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان .

والعالم كله ، العالم العلوي والعالم السفلي ، لا يخرج عن الجواهر والأعراض ، وهو محدث بأسره . فالأعراض حوادث : والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ، وذلك مما يعلم فساد ضروره . والأجسام حوادث : والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها . وما لم يسبق المحدث محدث كهو : إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه . والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أننا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماساً ببعضاً أو متبائناً مفترقاً . لأنه ليس بين أن تكون اجزأؤه متباعدة أو متباعدة منزلة ثالثة . فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث . وما لم يسبق الحوادث فوجب كونه محدثاً . إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها . فأبي الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام .

العالم محدث مصوّر. ولكن لا بد له من محدث مصوّر. والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصوّر، وللبناء من بانٍ، وأنا لا نشك في جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب، وصياغة لا من صائغ. فوجب ان تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها، إذ كانت ألطف واعجب صنعا من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات.

ويدل على ذلك علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض، وتأخر بعضها عن بعض، مع العلم بتجانسها، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه. وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر. وفي العلم بأن المتقدم من المشائلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على أنه له مقدماً قدّمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته.

وعلى هذا المنوال يثبت ان العالم، أو الطبيعة، والكون، صناعة لا بد لها من صانع، وحادث لا بد له من محدث^(٣).

وقد «تفلسف» الاشاعرة - بدورهم - في تصورهم العالم، وحكى (البغدادي) هذه الفلسفة بقوله: العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عز وجل. وهونوعان: جواهر وأعراض. والجواهر كل ذي لون. والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الأعراض. فإذا قلنا العالم محدث أردنا به حدوث الجواهر والأعراض. وقد قال بعض الحكماء إن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير الذي هو بدن الانسان، ولكن العالم الكبير والعالم الصغير كليهما مخلوق محدث لصانع واحد.

ثم ان المفردات من العالم نوعان: احدهما مفرد في ذاته ينتفي الانقسام عنه. والثاني مفرد في الجنس دون الذات. والمفرد في ذاته نوعان: احدهما جوهر فرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ. والنوع الثاني مما لا يتجزأ كل عرض في نفسه، فانه شيء واحد مفقتر إلى محل واحد. وأما المفرد بالجنس فكقول أصحابنا إن الجواهر جنس واحد وإن اختلفت في الصور والهيئات لاختلاف ما فيها من الأعراض. وكل نوع من الأعراض جنس مخصوص. ومن أجناسها ما يشترك فيه أنواع كثيرة كاللون المشتمل على السواد

٢ - الباقلاني: التمهيد ص ٤١ وما بعد.

والبياض وغيرهما فأما السواد وكل جنس مخصوص من اللون فأكثر أصحابنا على انه جنس واحد .

أما التركيب فانه انما يصح في الجواهر والاجسام ، والأعراض لا يصح فيها تركيب ولا مماسة ولا انتقال من مكان إلى مكان . والأجسام المركبة نوعان : نام وغير نام . فالذي لا ينمو ولا يزيد كالسموات والكواكب لأنها على مقدار واحد من حين خلقه الله تعالى . . وأما الذي ينمو ويزيد وينقص على مجرى العادة فنوعان : حيوان ونبات والنبات نوعان : نجم وشجر، والشجر ما نبت على ساق، والنجم ما نبت على غير ساق . والحيوان نوعان : أحدهما محسوس لنا في العادة، والثاني غير محسوس الآن مع جواز رؤيتهم في الآخرة وفي بعض الأحوال . وذلك أربعة أنواع : الملائكة والحوور العين والجن والشياطين . والأنبياء قد رأوا الملائكة ، وربما رأهم المحتضر عند موته . وأما الحيوان المحسوس في العادة فأربعة انواع : أحدها حيوان ماش والثاني حيوان يطير والثالث حيوان يغوص في الماء والرابع حيوان يدب على بطنه . وجملة المركبات من الأجسام نوعان : أحدهما ما ركبت اجزأؤه من جنس واحد كتركيب اللبن . والثاني ما ركبت من اجزاء مختلفة في الجنس لاختلاف أعراض أجسامه كالغالية^(٣) .

والأعراض عند (الأشاعرة) أنواع مختلفة ، وهي ذات أجناس شتى ، ولكنها ليست من جنس الأجسام ولا من أبعاضها ، وقد ميّز (البغدادى) ثلاثين نوعاً من انواع الأعراض أو أجناسها الخاصة بها ، وهي ، بوجه الاميجاز :

١ - الاكوان : ويدخل في جملتها الحركة والسكون والتأليف . ولا يخلو الجوهر من جنس الكون : فإذا كان مجتمعاً مع غيره ، فالكون الذي فيه : اجتماع وتأليف . وإن كان في مكان ، فالكون الذي فيه : سكون أو تحول إلى مكان آخر . فأول كون له في المكان الثاني سكون فيه وحركة عن الأول ، وهذا قول (أبي الحسن الأشعري) . وذهب (القلانسي) إلى أن السكون كونان متواليان في مكان واحد . والحركة كونان متواليان أحدهما في المكان الأول والثاني في المكان الثاني

٢ - الألوان : ولا يخلو الجوهر من واحد منها . وقد زعمت الثنوية أن الألوان في اصلها نوعان : سواد وبياض وسائر الألوان مركبة منها . وزعم بعض أهل الطبائع أنها أربعة على عدد الطبائع بزعمهم وهن : السواد والبياض والحمرة والصفرة . . . ولكن

٣ - اخلاط من الطيب .

الألوان في نظر الاشاعرة لا نهاية لها لما في مقدورات الله عز وجل من الألوان المختلفة وإن لم نعرف اسماء ما لم يخلق منها .

٣ - الحرارة

٤ - البرودة

٥ - الرطوبة

٦ - اليبوسة . ولا بد في رأي (الأشعري) من أن يكون في كل جزء من أجزاء الجسم حرارة أو برودة ، ولا بد من ان يكون فيه رطوبة أو ييبوسة ، كما لا بد من أن يكون فيه لون أو كون .

٧ - الرائحة : ولا يخلو الجسم من واحدة منها في نظر الاشاعرة .

٨ - الطعوم : ولا يخلو الجسم من طعم منها . وعدد الطعوم لا نهاية له لما في مقدور الله تعالى منها .

٩ - الصوت : وجنسه لدى الاشاعرة غير جنس الكلام .

١٠ - البقاء : وهو عرض يحدث في الجوهر في الحالة الثانية من حدوثه ولذا فان من المحال عند الاشاعرة بقاء الأعراض .

١١ - الحياة : وهي عند الأشاعرة تختلف عن القدرة والعلم والإرادة والروح .

١٢ - الموت : وهو عندهم عرض كالحياة . إنه عرض ينافي الحياة والجمادية .

١٣ - العلم : وهو غير الاعتقاد ، وتأثيره في الفعل من جهة أحكامه واتفقانه .

١٤ - الجهل

١٥ - النظر

١٦ - الشك

١٧ - السهو : والنوم من جنسه لأنه سهو عام .

١٨ - القدرة : وهي غير الحياة والصحة .

١٩ - العجز

٢٠ - الارادة : والكراهية داخلة في جنسها ، لأن الارادة وجود الشيء كراهية

لعدمه .

٢١ - السمع : وهو إدراك المسموع ، غير العلم به .

٢٢ - الصمّ : وهو ضد السمع

٢٣ - البصر : وهو الرؤية التي تختلف عن العلم بالمرئي

- ٢٤ - العمى : وهو ضد الرؤية
 ٢٥ - الكلام : وهو عند الاشاعرة غير الصوت .
 ٢٦ - الخاطر : وهو عرض في رأي الاشاعرة
 ٢٧ - الألم
 ٢٨ - اللذة : وهي معنى غير نيل المني وغير الراحة من مؤلم
 ٢٩ - الفكر الواقع بعد الخاطر .
 ٣٠ - الاعتقاد : وهو ليس من جنس العلم ولا من جنس الجهل سواء كان اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً .

وقد ذهب (القلانسي)، من الاشاعرة، إلى أن إعادة الأعراض معنى يقوم بالمعاد ولذلك منع إعادة الأعراض . وقال (أبو الحسن) إن الإعادة وجود الفاني بعد عدمه مرة ثانية وأجاز إعادة الأعراض كما يجوز إعادة الأجسام . وذهب (القلانسي) إلى أن الفناء عرض يقوم بالجسم الفاني فيفنى به في الحالة الثانية من حال حدوث الفناء فيه .

وقال (أبو الحسن الأشعري) : إن فناء الجسم يكون بأن لا يخلق الله فيه بقاء، وأما العرض فانما يفنى في الثاني من حالة حدوثه لاستحالة بقاءه . وقال (أبو بكر الباقلاني) إذا أراد الله إفناء الجسم قطع الأكوان عنه ، وليس البقاء ولا الفناء معنى . وانكر (أبو الحسن) الثقل والخفة وقال ان الثقل انما يثقل على غيره بزيادة أجزائه والخفيف يكون أخف من غيره بقلة اجزائه . واثبت (القلانسي) الثقل عرضاً غير الثقل^(٤) .

٢ - رأي (العلّاف) :

وقد حسب (أبن خلدون) أن (الباقلاني)، بوصفه مفكراً أشعرياً، هو أول من قال باثبات الجوهر الفرد والخلاء والقول بأن العرض لا يقوم بالعرض ، أي دقيق الكلام باعتباره بحثاً في الطبيعة أو الكون ، انه مقدمة «عقلية» للبرهان على جود القديم ، أو الله . بيد أن المعتزلة ، وبوجه أدق (العلّاف) ، هو أول من عالج هذه البحوث ، وتابعه المعتزلة في «تفلسفهم» العلمي .

٤ - البغدادي: اصول الدين ص ٣٣ وما بعد .

الجسم، في نظري (أبي الهذيل)، هو ما له يمين وشمال، وظهور وبطن، وأعلى وأسفل. وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدهما يمين، والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى، والآخر أسفل. وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يباس ستة أمثاله. وأنه يتحرك ويسكن، ويجمع غيره، ويجوز عليه السكون والمماس، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الاعراض حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء. فإذا اجتمعت فهي الجسم، وحينئذٍ يحتمل ما وصفنا.

أما الجوهر الفرد، أو الذرة، أي الجزء الذي لا يتجزأ فقد أقر (أبو الهذيل) وجوده بقوله: «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه، ولا افتراق، وأنه قد يجوز أن يجمع غيره وإن يفارق غيره، وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين، ثم أربعة، ثم ثمانية، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ. وقد أجاز (أبو الهذيل) على هذا الجزء الذي لا يتجزأ: الحركة والسكون والانفراد، وأن يباس ستة أمثاله بنفسه، وإن يجمع غيره ويفارق غيره وإن يفرد الله فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له. ولم يحز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم. وقال: لا يجوز ذلك إلا للجسم.

وكما أوضح (أبو الهذيل) رأيه في الأجسام والجواهر الفردة تحدث عن الحركة والسكون وقال إن الجسم يجوز أن يتحرك لا عن شيء، ولا إلى شيء، وإن الأجسام قد تتحرك في الحقيقة، وتسكن في الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكون، والجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك. أما الأرض فإنها ساكنة، والعالم ساكن، وقد جعل الله الأرض ساكنة واقفة لا على شيء.

إن الجسم المتحرك حركة مكانية يمر بالضرورة بالأمكنة كلها، ومن المحال أن يصير الجسم إلى مكان دون أن يمر بها قبله. وفي وسع الإنسان أن يتحرك ويسكن. فإن فعل الحركة فإن حركته فعل في الوقت الثاني من وقت قدرته وفعل معها كوناً يمنية فهي حركة يمنية، وإن فعل معها كوناً يسرة فهي حركة يسرة. وكذلك القول في سائر الجهات، لأننا إذا قلنا «حركة يمنية» فقد ذكرنا الحركة وكوناً يمنية، وكذلك إذا قلنا «حركة يسرة»، فإننا ثبتنا الحركة وكوناً يسرة.

إن الحركات تختلف عن الاكوان والمماسات. وكذلك السكون فإنه غير الاكوان والمماسات. وقد روى (الإشعري) عنه أنه لم يكن يزعم أن الإنسان قادر على أن يفعل

في الوقت الأولى حركات في الثاني، وانما يقدر على حركة وسكون، فأى الاكوان فعله في الثاني فالحركة حركة في تلك الجهة مع السكون، ولم يكن يجعل حركة خلافاً لحركة، وان حركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها، وهي انتقاله عن المكان الاول وخروجه عنه، وسكون الجسم في المكان الأول هو لبثه فيه زمانين. فلا بد في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين، ولا بد للسكون من زمانين^(٥).

ومحدثنا (الأشعري) عنه أيضاً بأنه كان لا يزعم أن الأعراض لا تختلف، لأن المختلف باختلاف يختلف عنده، وكان لا يزعم ان الخلاف ما كان الشيثان به مختلفين، وكذلك الوفاق ما كانا به متفقين، بل كان يزعم ان شيئاً يخالف شيئاً بنفسه، أو يشبهه، أو يوافقه بنفسه، وينسب (الأشعري) إليه انه كان لا يقول: الباري مخالف للعالم^(٦)

وقد ميز (أبو الهذيل) في مجال الأعراض نوعين وقال: الأعراض منها ما يبقى، ومنها ما لا يبقى؛ والحركات كلها لا تبقى؛ والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى. وعنده ان سكون أهل الجنة سكون باقٍ، وكذلك أكوانهم، وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر. أما الألوان فانها تبقى، وكذلك الطعوم والاراييح والحياة والقدرة تبقى لا في مكان. وعنده أن البقاء هو قول الله عز وجل للشيء: ابقه، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يتبقى من الأعراض. ويرى أن الآلام تبقى وكذلك اللذات. فالأم أهل النار باقية فيهم، ولذات أهل الجنة باقية فيهم.

ثم ان (أبا الهذيل) كان يذهب إلى ان الاجسام ترى، وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع، وان الانسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع. وكل شيء إذا رأى الرائي الجسم عليه فرق بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظر، وفرق بينه وبين غيره مما ليس على منظره - فهو راء لذلك الشيء.

وكما أقر (أبو الهذيل) رؤية الأجسام والأعراض، فإنه أقر لمسها، فهو يذهب إلى ان الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً، لانه قد يفرق بين

٥ - مآلات الاسلامين ج ٢ ص ٤٢.

٦ - المصدر السابق ج ٢ ص ٣٩.

الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لاحدهما ساكناً والآخر متحركاً، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه فَرَقَ بينه وبين غيره مما ليس على هيئة بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض. ويستثني الألوان من اللمس فيقول: ان الألوان لا تلمس، لأن الانسان لا يفرق بين الأسود والابيض باللمس.

ولما كان خلق الشيء هو تكوينه بعد أن لم يكن، وهو ارادة الله له وقوله له «كن» ولا يجوز ان يخلق الله شيئاً لا يريد له ولا يقول له «كن». فان الله يخلق العرض ويخلق الجوهر، وهو يخلق الشيء بمعنى انه يبتدئه بعد أن لم يكن. والابتداء هو خلق الشيء أول مرة. والاعادة خلقه مرة أخرى. وعلى هذا فإن خلق الشيء غير الشيء، واعادته له غيره، وهو خلقه له بعد فثائه. أما البقاء فإنه غير الباقي، والفناء غير الفاني، والبقاء هو قول الله عز وجل للشيء: ابق. والفناء قوله: افن^(٣).

٣ - رأي (النظام):

ولاذ ننتقل إلى الكلام على الفكر العلمي لدى (النظام) نقطع خطوة كبرى في درب المزيد من الدقة والعمق، ونلقى التلميذ النجيب يمضي على درب استاذة ولكنه ينتقده في كثير من النقاط، ويستنتج نتائج أصيلة حقاً لولا أنها تثير في وجهه صعباً تلجئه إلى نظريات لن يلبث فريق من المعتزلة أنفسهم أن يرفضها ويقوم اعوجاجها كما يرفضها خصومه وخصوم المعتزلة على السواء.

لقد خالف (النظام) استاذة (العلاف) وانكر نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ووضع كتاباً حكم فيه بان الجزء يمكن تجزئته إلى ما لا نهاية. وقد قال: «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له في باب التجزؤ». وإذا كان الجزء قابلاً للتصنيف إلى ما لا نهاية فان الجسم وان كان يتناهى في المساحة والذرع إلا ان اجزائه لا تنهاى من حيث التجزؤ. والاجزاء متفاوتة في الحجم، فلو نصّفنا الجبل إلى نصفين، ونصّفنا الخردلة نصفين لكان نصف

٧ - المصدر السابق ج ٢ ص ٥٠.

الجبل أكبر من نصف الخردلة . كذلك إذا فُسمنا ارباعاً واخماساً وأسداساً كان ارباع الجبل واخماسه وأسداسه أكبر من ارباع الخردلة واخماسها واسداسها وهكذا أبداً^(٨) .

وقد واجه (النظام) بعد نفيه الجوهر الفرد الصعوبة الآتية : إذا كانت المسافة المعينة ينقسم كل جزء من أجزائها إلى ما لا نهاية فكيف يمكن قطعها في وقت متناه ؟ وقد قادته هذه الصعوبة إلى نظرية اشتهر بها وهي القول بالطفرة . ذلك ان الجسم - في رأيه - قد يكون في مكان ما ثم يمرّ منه إلى المكان الثاني فالثالث، ثم رأساً من الثالث إلى العاشر دون ان يمرّ بالاماكن المتوسطة بين الثالث والعاشر .

وكما اشتهر (النظام) بنظرية الطفرة اشتهر كذلك بنظرية اخرى تعرف باسم نظرية الكمون والمداخلة . ولا بد من الاشارة إلى بعض ارائه في الجسم والعرض ، وفي الحركة والسكون ، تمهيداً لفهم رأيه في الكمون .

يقول (النظام) في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ، وليس لاجزائه عدد يوقف عليه ، وعنده ان لا شيء في العالم إلا جسم ، والاجسام كلها متحركة والحركة نوعان : حركة اعتماد وحركة نقلة . فهي كلها متحركة في الحقيقة ، وساكنة في اللغة . والحركات هي الكون ، لا غير ذلك . وان افاعيل الانسان كلها حركات ، وهي اعراض . وانما يقال «سكون» في اللغة إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين قيل : سكن في المكان ، لا ان السكون معنى غير اعتياده . فالحركات كلها جنس واحد ولا يثبت (النظام) عرضاً إلا الحركة . وما الألوان والطعوم والأرايح والاصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة سوى أجسام لطاف . انها ذات حيز تشغله . وعلى ذلك فكل شيء ليس حركة . انما هو جسم .

لا عرض إلا الحركات إذن ، ومن المحال ان ترى الأعراض ، ومن المحال ان يرى الانسان إلا الألوان ، والألوان أجسام ، ولا جسم يراه الراي إلا اللون .

لقد سميت الأعراض اعراضاً لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها ، فلا يمكن ان يكون العرض لا في مكان ، ولا يجوز ان يحدث عرض لا في جسم . فالأعراض جنس واحد لأنها جميعها حركات ، وهي فانية إذ لا يجوز البقاء إلا للأجسام . ويجوز أن يقدّر الله عباده على فعل الأعراض ، ولا يجوز أن يقدّرهم على غير الحركات ، لأن الألوان

٨ - أبو الحسين الخياط : كتاب الانتصار ص ٣٤ وما بعد .

والطعوم والحرارة والبرودة والاصوات وغيرها أجسام ولا يصح ان يقدر تعالى عباده على الأجسام^(٩).

هذا، ويذهب (النظام) إلى ان الاعراض لا تتضاد، والتضاد انها هويين الأجسام كالحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والحلاوة والحموضة، وهذه كلها أجسام متفاسدة يفسد بعضها بعضاً، وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان^(١٠). وعلى هذا ينطلق (النظام) في نظريته حول الكمون والمداخلة فيقول: «ان كل شيء قد يداخل ضده وخلافه: فالضد هو المانع المفسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحرد والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد. وعنده ان الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف اقل كيلاً من ثقيل واكثر قوة منه، فإذا داخله شغله - يعني ان القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة.

المداخلة هي ان يكون حيز احد الجسمين حيز الآخر، وان يكون احد الشئين في الآخر. . . اللون مثلاً يداخل الطعم والرائحة، لأنها أجسام. أما الكون فانه يرجع إلى ان الله تعالى خلق الناس والحيوانات والنباتات والمعادن وسائر الموجودات دفعة واحدة، وفي وقت واحد. فلم يتقدم خلق آدم على خلق ابنائه، ولم يتقدم خلق الامهات على خلق الاولاد، ولكن الله أكمّن بعضها في بعض. والتقديم والتأخر انها يقع في ظهورها من مكانها، لا من خلقها. ان الزيت كامن في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في الحجر. وقد شمل (النظام) في نظرية الكون كمون الاعراض وكمون الموجودات معاً.

يقول (النظام): فان اعترض علينا معترض من أصحاب الاعراض فزعم أن النار لم تكن كامنة، وكيف تكمن فيه وهي أعظم منه؟ ولكن العود إذا احتك بالعود حمي العودان، وحمي من الهواء المحيط بهما الجزء الذي بينهما، ثم الذي يلي ذلك منها. فإذا احتدم رق، ثم جفّ والتهب. فانما النار هواء استحال. والهواء في أصل جوهره حارٌ رقيق، جيد القبول، سريع الانقلاب. والنار التي تراها أكثر من الخطب، انها هي ذلك الهواء المستحيل، وانطفأؤها بطلان تلك الاعراض من النارية فيه فالهواء سريع الاستحالة إلى النار، سريع الرجوع إلى طبعه الأول. وليس انها إذا عُدمت فقد انقطعت إلى شكل لها علوي واتصلت، وصارت إلى تلاحدها، ولا ان اجزاءها ايضاً

٩ - الاشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٥٨ وما بعد.

١٠ - المصدر السابق ج ٢ ص ٥٨.

تفرقت في الهواء ، ولا أنها كانت كامنة في الحطب ، متداخلة منقبضة فيه ، فلما ظهرت انبسطت وانتشرت . وإنما اللهب هواء استحالة ناراً ، لأن الهواء قريب القرابة من النار ، والماء هو حجاز بينهما ، لأن النار يابسة حارة ، والماء رطب بارد ، والهواء حار رطب ، فهو يشبه الماء من جهة الرطوبة والصفاء ، ويشبه النار بالحرارة والخفة ، فهو يخالفهما ويوافقهما . فلذلك جاز أن ينقلب اليهما انقلاباً سريعاً ، كما ينعصر الهواء إذا استحالة رطباً وحدث له كثافة إلى أن تعود اجزأؤه مطراً . فالله ضد النار ، والهواء خلاف لهما ، وليس بضد . ولا يجوز أن ينقلب الجوهر إلى ضده حتى ينقلب بدياً^(١١) إلى خلافه . فقد يستقيم أن ينقلب الماء هواءً ، ثم ينقلب الهواء ناراً ، وينقلب الهواء ماءً ، ثم ينقلب الماء أرضاً . فلا بد في الانقلاب من الترتيب والتدرج . وكل جوهر فله مقدمات : لأن الماء قد يحيل الطين صخراً وكذلك في العكس ، قد يستحيل الصخر هواءً والهواء صخراً ، على هذا التنزيل والترتيب .

ولكن (النظام) يجيب من قال بهذا الاعتراض فيقول : قد زعمتم ان النار التي عايناها لم تخرج من الحطب ، ولكن الهواء المحيط بها احتدم واستحال ناراً . فلعل الحطب الذي يسيل منه الماء الكثير ان يكون ذلك الماء لم يكن في الحطب ، ولكن ذلك المكان من الهواء استحالة ماءً . وليس ذلك المكان من الهواء احق بان يستحيل ماءً من ان يكون سبيل الدخان في الاستحالة سبيل النار والماء فان قاس القوم ذلك فزعموا ان النار التي عايناها وذلك الماء والدخان في كثافة الدخان وسواده ، والذي يتراكم منه في اسفل القدور وسقف المطابخ انها ذلك هواء استحالة ، فلعل الرماد أيضاً هواء استحالة رماداً .

ويمضي (النظام) في رده قائلاً : فان قلتم : الدخان في اول ثقله المتراكم على اسفل القدور ، وفي بطون سقوف مواقد الحمامات ، الذي اذا دُبر ببعض التدبير جاء منه الانقاس^(١٢) العجيبة احق بان استحالة ارضياً . فان قاس القائل بالعرض وزعم ان الحطب انحل باسره فاستحال بعضه رماداً كما قد كان استحالة ارضاً كما كان بعضه ارضاً مرة ولم يقل ان الهواء المحيط به استحالة رماداً ، ولكن بعض أخلط الحطب استحالة رماداً ودخاناً ، وبعض الهواء المتصل به استحالة ماءً وبعضه استحالة ناراً على قدر العوامل وعلى المقابلات له ، وإذا قال القائل بالعرض ذلك كان قد أجاب في هذه الساعة على حد ما نزلته لك . .

١١ - أي بدءاً وأولاً .

١٢ - النفس : الخبر او المداد

وصفوة القول، يرى (النظام) ان الكمون والمداخلة يشملان حال الاعراض وحال الأجسام، ويفسر ان «حوادث الطبيعة». فاحترق الثوب والخطب والقطن مثلاً انها هو خروج نيرانه منه، وهذا هو تأويل الاحتراق، وليس ان ناراً جاءت من مكان فعملت في الخطب، ولكن النار الكامنة في الخطب لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها. فلما اتصلت بنار اخرى واستمدت منها قوتاً جيعاً على نفي ذلك المانع، فلما زال المانع ظهرت، فعند ظهورها تجزأ الخطب وتجفف وتهافت لمكان عملها فيه. فاحراقك للشيء انها هو اخراجك نيرانه منه^(١٣)

٤ - رأي (أبي علي الجبائي):

لننظر في دقيق الكلام لدى متأخري المعتزلة، ومثلاً لدى (أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي) أولاً، ثم لدى (قاضي القضاة عبد الجبار). يرى (الجبائي) ان الجوهر هو ما إذا وجد كان حاملاً للأعراض، فهو جوهر بنفسه قبل ان يكون، وهو معلوم قبل ان يكون. والجواهر كلها على جنس واحد، وهي متغايرة بأنفسها، ومتفقة بانفسها، وليست تختلف في الحقيقة.

وعنده ان الجوهر الواحد الذي لا ينقسم يجوز عليه ما يجوز على الجسم: من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد، وأحال (الجبائي) حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا انفرد، وجوز ان يخلق الله حياً لا قدرة فيه، وأحال تعري الجوهر من الأعراض. ثم ان الجوهر الفرد يلقي بنفسه ستة أمثاله، ولا يحله طول أو تأليف وهو منفرد. والجزء الواحد يجوز أن يحله حركتان، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حل كل جزء منه حركتان معاً.

أما الأعراض فان (أبا علي) يرى ان بعضها يبقى، وذلك كالحرارة والبرودة واليبوسة والطعوم والروائح والألوان والحياة والقدرة والصحة، وبعضها لا يبقى مثل الصوت والألم والفكر والارادات والكراهات والحركات. يقول: «إن كل ما فعله الحي في نفسه مباشراً من الاعراض فهو غير باق». وان الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء. والاجسام كذلك تبقى لا ببقاء. ومن الممكن رؤية الأجسام والأعراض ولكن من المحال لمس الأعراض.

١٣ - المحاظ - كتاب الحيوان ج ٥ ص ١٠ وما بعد

وقد أجاز (الجبائي) وجود العرض الواحد، كالكلام، في أمكنة كثيرة. فقال: ان الكلام المكتوب في محل إذا كتب في غيره كان موجوداً في المحلين من غير انتقال عن المكان الأول إلى المكان الثاني، ومن غير حدوث في الثاني، وكذلك ان كتب في محلات كثيرة^(١٤). ولما فطن إلى ان هذا القول يلزمه ان يكون القرآن كلام الله موجوداً في أماكن كثيرة في آن واحد، فقد احتاط بقوله: ان الذي يقرؤه القارئ ليس بكلام الله تعالى، والمسموع منه ليس بكلام الله تعالى. ذلك بأنه الله يحدث عند قراءة كل قارئ كلاماً لنفسه في محل القراءة^(١٥).

ويوضح (أبو علي) رأيه في اعادة الاعراض قائلاً: ان ما يعرف الخلق كيفيته أو يقدر على جنسه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجائز ان يعاد. وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز ان يعاد. وكل ما يجوز أن يعاد فجائز عليه التقديم في الوجود والتأخير، وان الحركات وما أشبه ذلك مما لا يجوز أن يعاد، لو أعيد لكان يجوز عليه التقديم في الوجود والتأخير ولوجاز ذلك على الحركات لكان ما يقدر أن يفعل بعد عشرة أوقات يجوز أن يقدم قبل ذلك، أو كان ما يقدر عليه ان يفعل في الوقت الثاني يجوز ان يفعل في الوقت العاشر معاداً، ولو كان ذلك جائزاً - وليس لما يقدر عليه الباري من حركات الاجسام نهاية - لكان جائزاً ان يفعل ذلك في وقتنا هذا. ولوجاز ذلك لجاز أن يقدم الانسان ما يقدر ان يفعله في أوقات لا تتناهى فيفعله في هذا الوقت، ولو كان ذلك جائزاً لكان الانسان لو لم يفعل ذلك في هذا الوقت لكان يفعل لها تروكاً لا كل لها، وذلك فاسد. فلما فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات، وكان يعتل بهذا في وقت كان يزعم ان ترك كل شيء غير ترك غيره، وأن تركاً واحداً يكون لشيئين^(١٦).

وينسب (البغدادي) إلى (أبي علي) رأياً في فناء الاعراض خلاصته انه إذا اراد الله تعالى افناء العالم خلق عرضاً لا في محل افنى به جميع الاجسام والجواهر. وان الله القادر على افناء العالم جملة، ولكنه غير قادر على افناء بعض الاجسام دون بعض. ان فناء الجسم يوجد لا في مكان، وهو مضاد له. ولكل جسم فناء من جنسه. فالسواد الذي كان في حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض، وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء. وفناء العرض يحل في الجسم، والفناء لا يفنى.

١٤ - الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٧٤.

١٥ - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٨٣.

١٦ - الأشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥٧.

٥ - رأي (القاضي عبد الجبار) :

أما (القاضي عبد الجبار) فإنه يدقق غاية التدقيق في نظريته إلى العالم أو الكون باعتبارها سبيلاً «علمياً» يستدل به على الله . فالله قديم وخالق للعالم ، والعالم محدث مخلوق من العدم ، فكيف فهم (القاضي) ذلك؟

إنه يقسم ما في العالم ، بادئ ذي بدء ، إلى قسمين هما : الموجودات والمعدومات . والموجودات نوعان : أولاً ، ما لا أول له ، ولا يتصف بهذه الصفة حقاً إلا الله الذي لا يجمع بينه وبين الموجودات شيء إلا الوجود لتمييزه بالقدم . وثانياً ما يكون حاصلاً عن أول وهي المحدثات .

والمحدثات - بدورها - نوعان : أولاً : الجواهر وهي كل ما يتميز عند وجوده وتكون منفردة أو مجمعة في أجسام . ثانياً : الأعراض وهي الموجودات التي لا تتميز عند الوجود ، أو هي التي تعرض في الوجود ولا تلبث كما تلبث الجواهر .

الجوهر ، لغة ، أصل الشيء . فإذا قيل جوهر هذا الشراب طيب دلّ على أصله الذي أخذ منه . وفي الاصطلاح ، يعرف (القاضي) الجوهر بأنه ماله حيز عند الوجود . ويقصد بالتحيز ما يختص بحال لكونه عليها يتعاضد بانضمام غيره إليه ، ويشغل قدراً من المكان . وللجوهر صفات أربع يختص بها وهي : ١ - الجوهرية ، وهي صفة لذاته فقط ، ٢ - التحيز وهو من مقتضى صفة ذاته ، ٣ - الوجود : ويكون بالحدوث وهو من الله . ٤ - الكينونة في جهة ما ، وهذه تعتمد على كونه متميزاً . وهذه الصفات تصف آحاد الجواهر ، أي الجواهر قبل اجتماعها ، لأن اجتماعها يشكل الأجسام ، وعندئذ تستحق صفات أخرى غيرها كالحياة وسواها .

إن التحيز هو الذي يوجب الجهة ويوجب ما يترتب عليها من أعراض واكوان مختلفة كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون . ويجوز أن يخلع الجوهر من جميع ما يصح أن يوجد فيه من لون وطعم ورائحة ، ولكنه لا يمكن أن يوجد عارياً عن الكون لأنه لا يجوز وجوده غير متحيز ، ولا يكون متحيزاً إلا بالاكوان . والكون هو ما يوجب كون الجوهر كائناً في جهة ، والاسامي تختلف عليه ، فمتى حصل عقب ضده فهو حركة ، وإذا وجد عقب مثله فهو سكون ، ومتى كان مبتدأ فهو كون ، وهو موجود في الجوهر حال حدوثه ، فإن حصل بقرب هذا الجوهر آخر يسمى مجاورة ، ومتى كان على بعد منه يسمى مفارقة ومباعدة .

ان الجوهر الفرد المتحيز الموجود الكائن في جهة ما هو العنصر الأول في تكوين الأجسام، وهو ما ينتهي عنده تجزؤها، أي انه هو الجزء الذي لا يتجزأ. وبه يمكن تفسير حدوث العالم، ومن ثم اثبات وجود المحدث، وهو من صنع الله، ودليل على وجوده. ذلك ان الاجسام تتألف من اجزاء لا تتجزأ، وهذه الاجزاء لا تنفك عن اعراض معينة هي حادثة، وان الجسم الذي يتألف من تلك الاجزاء التي لا تتجزأ بها يلزمها من الاعراض الحادثة هو ذاته حادث أيضاً. ويقول آخر، إذا كانت الاجسام تتألف من أجزاء لا تتجزأ، فهي محدودة اذن، والمحدود ممكن، والممكن لا بد له من واجب يؤثر في ايجاده، وهذا الواجب هو الله.

جائز تحديد الجسم بأنه أصغر جزء طبيعي ذي خواص وصفات معينة، على اعتبار ان الجوهر أصغر جزء خال من الصفات الطبيعية للمادة يدخل في تكوين الاجسام. والاجسام في نظر (القاضي) لا تكون إلا متحيزة وموصوفة بعرض، أي إنها لا تخلو من الأكوان. فالتحيز من مقتضى صفات الذات، ولا يكون ذلك إلا وهو كائن، والكائن يكون على هذا النحو باجتماع أو افتراق أو سكون أو حركة. وحاجة الجسم إلى المكان تبدو في حالتين: في حالة كونه حياً متصرفاً إذ يحتاج إلى المكان ليقله ويثبت عليه، وفي حالة كونه ثقیلاً وهو مستغن عن المكان في غيرهما.

ويذهب (القاضي) إلى أن من المحال تداخل الأجسام والجواهر بعضها مع بعض، إذ لا يصح وجود جسمين أو جوهرين في وقت واحد في مكان واحد، ولذا كان لا بد من وجود الخلاء الذي تتحرك فيه الأجسام^(١٧).

وقد قسم (القاضي) الاعراض إلى: مدرك وغير مدرك.

فالمدركات سبعة أنواع: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام والاصوات. وغير المدركات كثيرة نحو الشهوة والحياة والقدرة وغيرها. مثال ذلك ان الواحد منا حصل مشتهياً مع جواز أن لا يحصل مشتهياً، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من تخصيص له ولكانه حصل مشتهياً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشهوة، والشهوة عرض غير مدرك.

ان الدلالة على حدوث الاعراض تبني على أصليين: احدهما ان الاعراض

١٧ - عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ص ١٢٨.

يجوز عليها العدم . والثاني ان القديم لا يجوز عليه العدم . وبرهان الاصل الأول هو ما ثبت من ان المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه ، وان المتحرك إذا سكن بطلت حركته . وبرهان الاصل الثاني هو ما ثبت من ان القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

ان التجربة المشاهدة تعلمنا ان تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ، ومتعلقة ببناء ، وانما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وعلى هذا يثبت احتياج الأعراض لمحدث وفاعل .

ثم ان الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها . وذلك لوجوه : احدها ان الاجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً ، وليس كذلك الاعراض ، والثاني هو ان العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام . والثالث هو ان الاستدلال بالأجسام يتضمن اثبات الأعراض وحدوثها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض^(١٨)

ان افعال العباد وافعال الله اعراض لأنها لا تبقى ولأنها تتغير تغيراً مستمراً . والأعراض في نظر (القاضي) معان . الحركة هي المعنى الذي يوجب انتقال التحيز بها من جهة إلى جهة . والسكون هو المعنى الذي يلبث به التحيز في الجهة وقتين فصاعداً . والاجتماع هو الكون في محلين على سبيل القرب . والافتراق هو الكون في محلين على البعد . والسكون المطلق ما ثبت للموجود عند وجوده . وعلى هذا فإن الأكوان في رأيه هي الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، والسكون المطلق . وليست الأكوان مجرد أوصاف وأحكام .

وقد رفض (القاضي) نظرية الطفرة ونظرية الكمون اللتين قال بهما (النظام) . وذكر في الرد على النظرية الأولى انه لو صحت لامكن لاحدنا - على حد تعبيره - أن يصير في الوقت الأول بالبصرة وفي الثاني بالتصين بدون قطع هذه الاماكن ، ولاستطاع أن يرى ما وراء الجدر لطفر الشعاع عليه حتى لا يكون الحائط مانعاً . وذكر في الرد على النظرية الثانية ان منطلقها هو الاعتقاد بأن الأعراض وكل ما يمر على الأجسام من تغييرات تحدث بطبع المحل ، أي الجسم الذي تصدر منه . فالله يوجد الأجسام أو المحال ولا يخلق الأعراض . وان القول بالكمون يقود إلى طائفة من النتائج المرفوضة ، منها :

١٨ - شرح الاصول الخمسة ص ٩٢ وما بعد .

١ - أن الله لا يخلق الاعراض أصلاً، ما دامت الحركات والتغيرات كلها تحدث بالظهور من كمون أو بطبع المحل، وهذا يهدم القول بالمعجزات.

٢ - نقض نظرية التكليف، اذ يمكن ان تؤدي هذه النظرية من وجه معاكس إلى نتيجة مخالفة وهي ان الله على اعتبار أنه خلق العالم واكمن فيه كل ما سيظهر طبعاً من افعال وتغيرات، فكيف يحاسب الانسان على فعل خلق فيه ويظهر بطبع محله لا بارادته. وعلى هذا الاساس فإن القاضي لا يميز نظرية الكمون، ويرفض الحل الحتمي لوجود الاعراض، وان كان لا ينكر أن تتم الاشياء بالاسباب، إلا انه يوجب ان يوجد سبب مباشر لكل تغير، فلا يصح ان يكون السبب بعيداً كالكمون الذي يزعمون انه خلق مع الأجسام^(١)

٦ - دور الاشاعرة :

هذه الحصيلة «العلمية» التي بلغها المعتزلة في نموهم الفكري لم تكن في الحق إلا نتيجة تعمق مضوا فيه، بل اضطروا إليه اضطراراً غير مرة، بسائق اتساع منهجهم

الجدلي الهادف أولاً وأخيراً إلى الذود عن حياض الدين بمزيد من الاجتهاد يود أن يجاوز دوماً كل ما يلقي أمامه من مكتسبات ناجزة. ولعل من الانصاف ان نعترف بان لخصوم المعتزلة، والاشاعرة خاصة، فضلاً في تنمية الفكر العلمي الاعتزالي من جراء الردود التي كانوا يقاومون بها الأفكار الاعتزالية، ولا سيما من جراء تفنيد خصوم المعتزلة الاراء العلمية واعتبارها تمويهاً يخفي وراءه «فضائح» تخالف الدين الصحيح وتجعل اصحابها موضع الاتهام بالابتداع أو الزندقة أو الالحاد أو الكفر. وإذ ذاك كان المعتزلة «مضطرين» إلى مزيد من الجهد لاستنباط اراء جديدة، أو تعمق ارائهم السابقة، مما يسعفهم به فكرهم العقلي المنطقي المدقق، وروحهم الانتقادية التي تود تأييد الاستدلال الذهني بالمعطيات التجريبية المشاهدة.

وفي وسعنا الآن أن نلمع إلى بعض جوانب هذا الاختصاص المتبادل بأن نضرب بعض الأمثلة التي تبين ردود الاشاعرة بوجه خاص على أهم النظريات والاراء «العلمية» الاعتزالية.

١٩ - عبد الكريم عثمان : المصدر المذكور ص ١٤٧ .

لقد أشرنا إلى رأي (البغدادي) الذي يحكي فيه خلاصة آراء الاشاعرة حول العالم، حقيقته ومعناه، وأجزائه المفردة والمركبة، والأعراض وأقسامها وأجناسها وتجانسها وحدوثها وإلى الأجسام وعلاقاتها بالأعراض وحدوثها دلالة على أن لها صانعاً قد أوجدها. فالاشاعرة مثلاً يؤكّدون - بعد تفلسفهم - أن جمهور المسلمين يقرون بشبوت الجوهر الفرد جزءاً لا يتجزأ، ويأخذون على (النظام) «زعمه» بأن لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد «فلو كان الامر كما قال لم يكن الجبل أعظم من الخردلة إذا لم يكن لا جزء كل واحد منهما نهاية لان ما لا نهاية له في الوجود لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود»^(٢٠).

وقد اتفق أكثر الكلاميين والمعتزلة على أن الجسم يتألف من اجتماع الجواهر، إلا أنهم اختلفوا في عدد الأجزاء التي يتألف الجسم منها، فالاشعري يرى أن الجسم يتألف من جزأين، واشترط (الكعي) اجتماع أربعة أجزاء، ورأى (أبو الهذيل) أن الجسم يتألف من ستة أجزاء، وذهب (أبو هاشم) و(قاضي القضاة) إلى أنه يتألف من اجتماع ثمانية أجزاء. بيد أنهم جميعاً يتفقون على أن الجسم متحيز، وأن الحركة من أعراضه، وأنفرد (العلاف)، فيما يقول (البغدادي) بأنه قسم كلام الله عز وجل إلى ما يحتاج إلى محل وإلى ما لا يحتاج إلى محل، فقول الله للشيء كن حادث لا في محل، وائر كلامه حادث في جسم من الأجسام. وينتج عن قوله بوجود كلمة لا في محل «ألا يكون بعض المتكلمين أولى بأن يتكلم بها من بعض» وهذا يعني «تصحيح كلام لا لتكلم» وهذا محال. وقد أجاز (أبو الهذيل) كذلك حركة الجسم الكثير الأجزاء بحركة محل في بعض أجزائه ولم يميز مثل هذا في اللون. وقال أن الجزء الذي لا يتجزأ لا يصح قيام اللون به إذا كان منفرداً ولا تصح رؤيته إذا لم يكن فيه لون. «وهذا يوجب عليه أن الله تعالى لو خلق جزءاً منفرداً لم يكن رائيًا له»^(٢١).

يقول (البغدادي): خالط (النظام) (هشام بن الحكم) الرافضي وملحدة الفلاسفة وأخذ عنهم قوله بابطال الجزء الذي لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله، وأخذ عن الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب، وأخذ عن (هشام بن الحكم) أيضاً قوله بأن الألوان والطعوم والروائح

٢٠ - أصول الدين ص ٣٦

٢١ - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٧٩.

والأصوات أجسام، وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام في حيز واحد، ومن أجاز مداخل الأجسام في حيز واحد لزمه إجازة دخول الجمل في سم الخياط .
يقول (النظام) بانقسام كل جزء إلى لا نهاية فيرفض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد . ولكن (البغدادي) «يفضحه» معلناً أن في ضمن هذا القول إحالة كون الله تعالى محيطاً بآخر العالم عالماً بها . وذلك قول الله تعالى : «واحاط بها لديهم واحصى كل شيء عدداً»^(٣٣) . والحق ان (النظام) في رده على المثانية والذهرية ينكر القول بلا تناهي الزمان والمكان^(٣٣) .

قال الاشاعرة ان الحياة عرض من الأعراض ، والأعراض ليست من جنس الأجسام ولا من أبعاضها ، وقال (النظام) ان الانسان هو الروح ، وهو جسم لطيف مُداخل لهذا الجسم الكثيف ، والروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد . ويسارع (البغدادي) فضح ما يترتب على هذا الرأي من نتائج خطيرة في مجال الدين . «منها ان الانسان على هذا القول لا يرى على الحقيقة، وانما يرى الجسد الذي فيه الانسان .

ويوجب ذلك ان الصحابة ما رأوا رسول الله ﷺ وانما رأوا قالباً فيه الرسول، كما يوجب ان لا يكون احد قد رأى أباه وأمه وانما رأى قالبيهما» اصف إلى ذلك انه إذا قال في الانسان انه ليس هو الجسد الظاهر وانما هو روح مداخل للجسد لزمه ان يقول في الجهاد أيضاً انه ليس هو جسده وانما هو روح في جسده، وهو الحياة المشابكة للجسد . وكذلك القول في الفرس وسائر البهائم وجميع الطيور والحشرات وأصناف الحيوانات وكذلك القول في الملائكة والجن والأنس والشياطين وهذا يوجب ان أحداً ما رأى حميراً ولا فرساً ولا طيراً ولا نوعاً من الحيوان ويوجب ايضاً ان لا يكون النبي رأى ملكاً، ويوجب ان الملائكة لا يرى بعضهم بعضاً وانما رأى الراؤن قوالب هذه الأشياء . ومن الفضائح المترتبة على هذا الرأي «انه إذا قال ان الروح التي في الجسد هي الانسان، وهي الفاعلة دون الجسد الذي هو قالبه لزمه ان يقول ان الروح هي الزانية، والسارقة، والقاتلة، فإذا جلد الجسد، وقطعت يده، صار المقطوع غير السارق، والمجلود غير الزاني، وفي هذا غنى، ويقول الله عز وجل : «والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزء

٢٢ - الفرق بين الفرق ص ٨٤ .

٢٣ - س . بيتيس : مذهب الدرّة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند - ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده - القاهرة ١٩٤٦ ص ١٦ .

بما كسبنا نكالاً من الله والله عزيز حكيم». ويضيف (البغدادي) مختصاً «وكفاه بعناد القرآن خزيًا»^(٢٤).

وحين يذهب (النظام) إلى ان افعال الحيوان كلها من جنس واحد، وهي كلها حركات وسكون. والسكون حركة اعتماد والعلوم والارادات من جملة الحركات، وهي الأعراض، وان الاعراض كلها جنس واحد، وهي كلها حركات، وان الألوان والطعوم والاصوات والخواطر أجسام مختلفة ومتداخلة، ينكر (البغدادي) هذا المذهب ويرى ان من نتائجه انه يوجب ان يكون الايمان مثل الكفر، والعلم مثل الجهل، والحب مثل البغض، وان يكون فعل النبي بالمؤمنين مثل فعل ابليس بالكافرين وان تكون دعوة النبي إلى دين الله مثل دعوة ابليس إلى الضلالة. ولوصح مذهب (النظام) في ان هذه الافعال كلها جنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين كما لا يكون من النار تبريد وتسخين، ألزمه (البغدادي) بناء على هذا الاصل أن لا يغضب على من شتمه ولعنه لأن قول القائل لعن الله (النظام) عن (النظام) مثل قوله رحمه الله. وقوله انه ولد زنى كقوله انه ولد حلال^(٢٥).

ومهما بلغت شناعة اراء (النظام) واقواله «العلمية» في نظر (البغدادي) والاشاعرة بوجه عام، فإنها تقصر عما جاء به (معمّر بن عبّاد السلمي) من منكرات جعلته رأساً للملحدة وذنباً «للقدرية»، ذلك ان فضائحه على الاعداد كثيرة الامداد. منها انه كان يقول ان الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر، وانه لم يخلق شيئاً من صفات الأجسام وهذا خلاف قوله تعالى «قل الله خالق كل شيء، وهو الواحد القهار»، وخلاف قوله تعالى في صفة نفسه: «له ملك السموات والأرض يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير». وكان يزعم ان الله انما خلق الأجسام، والأجسام احدثت الاعراض باعتبار أن كل ما سبق من حياة وموت وسمع وبصر ولون وطعم ورائحة ما هو إلا عرض في الجسم من فعل الجسم بطبعه. والاصوات عنده فعل الأجسام المصوتة بطباعها، وفناء الجسم عنده فعل الجسم بطبعه. فليس لله تعالى في الاعراض صنع ولا تقدير. وفي قوله ان الله تعالى لم يخلق حياة ولا موتاً تكذيب منه لوصف الله سبحانه نفسه بأنه يحيي ويميت، وكيف يحيي ويميت من لا يخلق حياة ولا موتاً.

٢٤ - الفرق بين الفرق ص ٨٢.

٢٥ - المصدر السابق ص ٨٤.

وكذا فإن القرآن في رأي (معمر) فعل الجسم الذي حلّ الكلام فيه، وليس هو فعلاً لله تعالى ولا صفة له فليس يصح إذن ان يكون لله كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل، ويفضّح (البغدادي) ما ينتج عن ذلك بقوله: إذا لم يكن لله كلام لم يكن له أمر ونهي وتكليف، وهذا يؤدي إلى رفع التكليف وإلى رفع احكام الشريعة. وقد حاول (الكعبي) الدفاع عن (معمر) فقال: ان (معمرًا) كان يقول ان الانسان لا فعل له غير الارادة، وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع. ولكن (البغدادي) يدحض هذه المحاولة ويقول: ان صحت هذه الرواية عن (معمر) لزمه ان يكون الطبع الذي نسب اليه فعل الأعراض اقوى من الله عز وجل لأن أفعال الله أجسام محصورة، وأفعال الطباع اصناف من الأعراض، هي اصناف لا نهاية لها، كل صنف منها غير محصور العدد.

الانسان في نظر (العلّاف) هو الجسد فقط دون النفس بدليل آيات منها «خلق الانسان من صلصال كالفخار». والانسان لدى (النظام) هو النفس أو الروح المداخل للجسد مداخله المائية في الورد، والدهنية في السمسّم والسمنية في اللبن. فالروح جسم لطيف مشابه للبدن، والبدن آلة الروح أو قالبها. أما (معمر) فانه يرى ان الانسان هو معنى، أو انه جوهر غير الجسد المحسوس. والجسد آلة هذا الانسان ليس غير. إن الانسان جوهر فرد يتصف بالحياة والعلم والقدرة والارادة والحكمة. ثم هو لا متحرك ولا ساكن ولا متلون، فلا يرى ولا يوصف بالطول أو العرض أو العمق ولا يلمس ولا يجس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحصره زمان، وما علاقته بالجسد إلا علاقة تدبير وتصريف، وليس علاقة حلول وتمكّن. وقد اكتفى (الشهرستاني) بأن يقول ان (معمرًا) أخذ هذا القول عن الفلاسفة الذين قضوا باثبات النفس الانساني الذي هو على رأيهم جوهر قائم بنفسه لا متحيز ولا متمكن، واثبتوا أن من جنس ذلك موجودات عقلية دعوها العقول المفارقة^(٣٧). ولكن هذا التبيان «التاريخي» لا يعفي (معمرًا) من النقد «الديني» الذي يفضّح به (البغدادي) كفره في الحق إذ يتجه إليه مخاطباً: «إذا قيل لـ (معمر): أتقول ان الانسان في هذا الجسد أم في السماء أم في الأرض أم في الجنة أم في النار؟ قال: لا اطلق شيئاً من ذلك ولكني أقول إنه في الجسد مدبر، وفي الجنة منعم، أو في النار معذب، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً، لأنه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذي وزن، فوصف الانسان بما

يوصف به الآله سبحانه، لأنه وصفه بأنه حي عالم قادر حكيم، وهذه الاوصاف واجبة لله تعالى، ثم نزه الانسان عن ان يكون متحركاً أو ساكناً أو حاراً أو بارداً أو رطباً أو يابساً أو ذا لون أو وزن أو طعم أو رائحة، والله سبحانه منزّه عن هذه الأوصاف. وكما زعم ان الانسان في الجسد مدبّر له لا على معنى الحلول والتمكن فيه، كذلك الآله عنده في كل مكان على معنى انه مدبّر له عالم بما يجري فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه فكانه أراد أن يُعبد الانسان لوصفه إياه بما يوصف الآله به. فلم يحسن على اظهار القول بذلك فقال بما يؤذي اليه. ثم ان هذا القول يوجب عليه أن لا يرى انسان انساناً، ويوجب أن لا يكون الصحابة رأوا رسول الله ﷺ، وكفاه بذلك خزيًا^(٣٧)

وافق (الجاحظ) اصحاب الطبائع، وزاد عليهم بأن المعارف كلها طباع، ورأى ايضاً أن لا فعل للعباد إلا الارادة، وان سائر الافعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً، وانها وجبت بارادتهم. فإذا صح ان لا فعل للإنسان إلا الارادة لزمه في نظر (البغدادي) أن لا يكون الانسان مصلياً ولا صائماً ولا حاجاً ولا زانياً ولا سارقاً ولا قاذفاً ولا قاتلاً، لأنه لم يفعل عنده صلاة ولا صوماً ولا حجاً ولا زنى ولا سرقة ولا قتلاً ولا قذفاً. لان هذه الافعال عنده غير الارادة وإذا كانت هذه الافعال التي ذكرناها عنده طباعاً لا كسباً لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب لأن الانسان لا يثاب ولا يعاقب على ما لا يكون له كسباً له، كما لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه إذا لم يكن ذلك من كسبه.

ومن ضلالات (الجاحظ) قوله بالاستحالة عدم الاجسام بعد حدوثها، فان ذلك يوجب القول بان الله سبحانه يقدر على خلق شيء لا يقدر على افئاته وانه لا يصح بقاؤه بعد ان خلق الخلق منفرداً كما كان منفرداً قبل أن خلق الخلق. أما الاشاعرة فإنهم يقولون ان الله يفي الجنة ونعيمها، والنار وعذابها، ولا يجعلون الله غير قادر على افناء ذلك كله، وقد ذهبوا إلى دوام الجنة والنار باعتبار الخبر لا الاستدلال. ولا تقل ضلالة (الجاحظ) عن رتبة الفضيحة في قوله بلان الله لا يدخل النار أحداً وانما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها ثم تمسكهم في نفسها على الخلود. إذ يلزمه على هذا القول ان يقول في الجنة انها تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها وان الله لا يدخل احداً الجنة، فإن

٢٧ - الفرق بين الفرق ص ٩٤.

قال بذلك قطع الرغبة إلى الله في الثواب، وأبطل فائدة الدعاء. وإن قال: إن الله تعالى هو يدخل أهل الجنة الجنة لزمه القول بأن يدخل النار أهلها^(٢٨).

ولا يظن أحد أن الفكر «العلمي» يقرب آراء المعتزلة بعضهم من بعض بل الأمر في حكم الاشاعرة عليهم خلاف ذلك. وقد أظهر (البغدادى) اختلافهم في الموضوع الواحد فالبصريون منهم أقروا، مثلاً، بأن الله تعالى يرى خلقه من الأجسام والالوان، وانكروا أن يرى نفسه كما انكروا أن يراه غيره. وزعم (الكعبي) أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره، وتبع (النظام) في قوله: إن الله تعالى لا يرى شيئاً في الحقيقة. ويتفق المعتزلة (البصريون) مع الاشاعرة في أن الله عز وجل سامع للكلام والاصوات على الحقيقة لا على معنى أنه عالم بهما. ولكن (الكعبي) و(البغداديين) من المعتزلة يرون أن الله تعالى لا يسمع شيئاً على معنى الادراك. المسمى بالسمع. وتأولوا وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التي سمعها غيره، وبالمرئيات التي يراها غيره^(٢٩).

وبينا يثبت أهل السنة والجماعة الاعراض ويستدلون عليها بمشاهدة أن الجسم يتحرك بعد كونه ساكناً، ولا يجوز أن يكون تحركه لعينه لوجود عينه في حال سكونه غير متحرك، وبذا فإن تحركه يكون لمعنى غير ذاته، وكذلك الجسم اسود بعد أن كان أبيض، ولم يكن اسود لعينه لوجود عينه في حال لم يكن فيها اسود، وبذا فانه انما كان اسود لمعنى قام به. بيد أن اتباع (أبي هاشم الجبائي) ينكرون ذلك لانهم ينفون الادراكات ويرون أن الانسان صار راثياً سامعاً بعد أن لم يكن كذلك وزعموا أن الموت ليس بمعنى أن صار الجسم ميتاً بعد أن كان حياً، ولكنهم يقعون في التناقض بدون أن يدروا أنهم افسدوا على أنفسهم بذلك طريق الاستدلال على اثبات الأعراض^(٣٠). وكذلك يخطئ (أبن الجبائي) حين يحسب أن الشك ليس بمعنى^(٣١) وهو في نظر (البغدادى) عرض من الأعراض، انه العرض السادس عشر كما ذكرنا.

ويوجه أعم، من فضائح (أبي هاشم) انه قال بنفي جملة من الأعراض التي اثبتها أكثر مثبتي الاعراض، إلى جانب نفيه الشك عرضاً، وذلك مثل البقاء والادراك

٢٨ - المصدر السابق ص ١٠٦.

٢٩ - المصدر السابق ص ١٠٩.

٣٠ - اصول الدين ص ٣٧.

٣١ - المصدر السابق ص ٤٤.

والكدرة والألم . وقد زعم ان الألم الذي يلحق ~~الإنسان~~ عند اللصيبة ، والألم الذي يجده عند شرب الدواء الكريه ليس بمعنى أكثر من ادراك ما ينفر عنه الطبع . والادراك ليس بمعنى عنده ، ومثله ادراك جواهر أهل النار في النار ، وكذلك اللذات عنده ليست بمعنى ولا هي أكثر من ادراك المشتهى ، والادراك ليس بمعنى . وقال في الألم الذي يحدث عند الوباء أنه معنى كالألم عند الضرب ، واستدل على ذلك بأنه واقع تحت الحس ، وهذا من عجائبه لأن ألم الضرب بالخشب والألم بسقوط الخردل والتلدع بالنار وشرب الصبر سواء في الحس . ويلزمه إذا نفى كون اللذة معنى ألا يزيد لذات أهل الثواب في الجنة على لذات الأطفال التي نالوها بالفضل لاستحالة ان يكون لا شيء أكثر من لا شيء وقد قال : ان اللذة في نفسها نفع وحسن فثبت نفعاً وحسناً ليس بشيء وقال : كل ألم ضرر وجاء من هذا الضرر ما ليس بشيء عنده .

وقد قاد قول (أبي هاشم) في الفناء إلى فضيحة خلاصتها ما يلي : لقد ذهب (ابن الجبائي) إلى ان الله تعالى لا يقدر على ان يفني من العالم ذرة مع بقاء السموات والأرض ، وبنى رأيه على دعواه بأن الأجسام لا تفنى الا بفناء مخلقه الله تعالى لا في محل يكون ضدّاً لجميع الاجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض إذ ليس هو قائماً بشيء منها ، فإذا كان ضدّاً لها نفاهها كلها . ويعلق (البغدادي) على ذلك بقوله : «وحسبه من الفضيحة في هذا قوله بأن الله يقدر على افناء جملة لا يقدر على افناء بعضها»^(٣٢) .

الباب الثاني

مفكروا المعتزلة

الفصل الأول مدرسة البصرة

١ - تمهيد : الحسن البصري :

الاعتزال ؛ أوفهم الدين الاسلامي والدفاع عنه باعتماد النهج العقلي بالدرجة الأولى ، حركة فكرية تتصف بروح نشاطها الذهني بما لا يقل تميزاً عن اتصافها بآراء محدّدة قال بها المعتزلة في مواضيع شتى تناولوها بالبحث والتمحيص . ومن المفيد أن ننطلق من الالماع إلى مفكريه (أبو حيان التوحيدى)^(١) من أعلام المعتزلة ، ونعني به (الحسن البصري) الذي ، بالاتصال به ، وبالاتصال عنه ، تكامل الفكر الكلامي العقلي وزاد دقة وعمقاً وإرهافاً ، فكان من ذلك مولد الحركة «الرسمية» للاعتزال في مذهبي مؤسسيها الأولين وهما (واصل بن عطاء) و(عمر بن عبيد) ، وكلاهما أخذ عن معلمهما (الحسن) .

ولد (الحسن البصري) سنة ٣١ هـ ، وأبوه (يسار) مولى (زيد بن ثابت) صاحب رسول الله وكاتب الوحي . وأمه (خيرة) مولاة (أم سلمة) زوج النبي وقد نشأ في بيتها ، ولقي جماعة كثيرة من الصحابة ، وسمع منهم . وقد تحدث عنه الاستاذ (أبو الحسن علي الحسيني الندوي) في كلامه على الجهود الإصلاحية في القرن الهجري الثاني ، وذكر أن «الله قد جمع في (الحسن البصري) من الفضائل والمواهب ما استطاع به أن يؤثر في قلوب الناس ، ويرفع به قيمة الدين ، وأهل الدين ، في المجتمع . فقد كان واسع العلم ، غزير المادة في التفسير والحديث ، ولم يكن لأحد في ذلك العصر أن ينشر دعوته ويقوم بالإصلاح إلا إذا كان مُستَوْفراً على هذين العلمين ، وقد أدرك عصر الصحابة وعاصر كثيراً منهم ، ويظهر من حسابه ومواعظه أنه درس هذا العصر دراسة عميقة ، وأدرك روحه ، وعرف كيف تطور المجتمع الاسلامي ، ومن أين انحرف . وكان واسع

(١) - أبو حيان التوحيدى : مثالب الوزيرين - تحقيق محمد بن تاويت الطبخي (دمشق ١٩٦٥) ص ٤٧٣ .

الاطلاع، دقيق الملاحظة للحياة ومختلف الطبقات وعوائدها وأخلاقها وعللها وأدائها كطبيب مارس العلاج مدة^(٣). وكان غاية في الفصاحة بل كان من دراري النجوم علماً وتقوى، وزهداً وورعاً، وعفة ورقة وفقهاً ومعرفه، يجمع مجلسه ضروباً من الناس، وهذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقف منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام وهذا يحكي له الفتيان، وهذا يتعلم الحكم والقضاء وهذا يسمع الوعظ، وهو في جميع ذلك كالبحر اللجج تدفقاً، وكالسراج الوهاج تألقاً^(٤). . . . وكان من أثر إخلاصه وتفانيه في الدعوة وتأثيره في القلوب أن أجمعت القلوب على حبه والاعتراف بفضلته وشغلت به البصرة حتى إذا مات في أول رجب من سنة ١١٠ هـ - وكان دفنه بعد صلاة الجمعة - تبع الناس كلهم جنازته واشتغلوا به، فلم تقم صلاة العصر بالجامع لأنه لم يبق بالمسجد من يصلي العصر.

عني الاستاذ (الندوي) (بالحسن البصري) واعظاً يحارب النفاق ويصدع بالحق يشجاعة أمام رجال الحكم. ولكن (الحسن) كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر «بالكلام الفصل» ويذكر (التوحيدي) أنه في دفاعه عن الدين يتميز باللفظ الجزل والصدر الرحب والوجه الصلب، يجلس تحت كرسيه (قتادة) صاحب التفسير، و(عمرو) و(واصل) صاحباً الكلام^(٥). وقد سأل رجل (الحسن): ماتقول في الفتن؟ مثل (يزيد بن المهلب) و(ابن الأشعث) فقال: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين يا (أبا سعيد)؟ فغضب ثم مال بيده فخطر بها، ثم قال: ولا مع أمير المؤمنين نعم، ولا مع أمير المؤمنين!«^(٦).

ولما ولي (عمر بن عبد العزيز) الخلافة كتب إلى (الحسن البصري) يسأله عن الامام العادل، فأجاب (الحسن) بكتاب يقول فيه: اعلم يا أمير المؤمنين، أن الله جعل الامام العادل قوام كل مائل، وقصد كل جائر، وصلاح كل فاسد، وقوة كل ضعيف، ونصف كل مظلوم، ومقرع كل ملهوف. والامام العادل يا أمير المؤمنين كالراعي الشفيق على إبله، الرفيق بها، الذي يرتاد لها أطيب المراعي، ويذودها عن

(٢) - رجال الفكر والدعوة في الاسلام - دمشق ١٩٦٠ ص ٥٦.

(٣) - أبو حيان التوحيدي: المقابسات - تحقيق حسن الندوي - القاهرة ١٩٢٩ ص ٥٣.

(٤) - المصدر السابق ص ٥٤.

(٥) - طبقات ابن سعد ج ٧ ص ١١٩.

مواقع الهلكة، ويخميها من السباع، ويكنها من أذى الحر والقر. والامام العدل يأمر المؤمنين كالأب الحناني على ولده، يسعى لهم صغاراً ويعلمهم كباراً، ويكتسب لهم في حياته، ويذخر لهم بعد مماته. والامام العدل يأمر المؤمنين كالأم الشفيقة البرّة الرقيقة بولدها، حملته كرهاً، ووضعته كرهاً، وربّته طفلاً، تسهر بسهره، وتسكن بسكونه، ترضعه تارة وتقطمه أخرى، وتفرح بعافيته، وتغتم بشكايته. والامام العادل يأمر المؤمنين وصيّ اليتامى، وخازن المساكين، يُربي صغيرهم، ويموّن كبيرهم. والامام العادل يأمر المؤمنين كالقلب بين الجوارح، تصلح الجوارح بصلاحه، وتفسد بفساده. والامام العادل يأمر المؤمنين هو القائم بين الله وبين عباده، يسمع كلام الله ويسمعهم، وينظر إلى الله ويُرهم، وينقاد إلى الله ويقودهم، فلا تكن يا أمير المؤمنين فيما ملّكك الله (عز وجل) كعبد ائتمنه سيده واستحفظه ماله وعياله فبفقد المال وشرّد العيال فأفقر أهله وفرّق ماله.

واعلم يا أمير المؤمنين أن الله أنزل الحدود ليزجر بها عن الخبائث والفواحش، فكيف إذا أتاه من يليها! وإن الله أنزل القصاص حياة لعباده، فكيف إذا قتلهم من يقتص لهم! واذكر يا أمير المؤمنين الموت ومابعده، وقلة اشياك عنده، وأنصارك عليه، فتزوّد له ولما بعده من الفرع الأكبر^(٣) . . .

وقد أضاف (الحسن البصري) إلى هذه النظرة المسؤولة إلى الحكم وعلاقة الحاكم باتباعه، يسمع كلام الله ويسمعهم، وينقاد إلى الله ويقودهم، أضاف واجب الصدق والاخلاص، وترجيح المنفعة الأكبر على المنفعة الأدنى، ولما سأل (ابن هبيرة) كلّاً من (الحسن البصري) و(الشعبي) عن كتب تأتية من عند (يزيد بن عبد الملك) فيها بعض مافيها وأنه إذا أنفذها وافق سخط الله، وإن لم ينفذها خشي على دمه؟ أجاب (الشعبي) قائلاً: قارب وستد فإنما أنت عبد مأمور. ولكن (الحسن) رفض هذه الانتهازية وقال: يا (ابن هبيرة) خَفِ الله في (يزيد) ولا تخف (يزيد) في الله. إن الله مانعك من (يزيد) وإن (يزيد) لا يمنعك من الله. يا (ابن هبيرة)، لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق، فانظر ما كتب إليك فيه (يزيد) فاعرضه على كتاب الله تعالى، فما وافق كتاب الله تعالى فأنفذه، وما خالف كتاب الله فلا تنفذه، فإن الله أولى بك من (يزيد)، وكتاب الله أولى بك من كتابه^(٣) . . .

(٦) - ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ١ ص ٣٩.

(٧) - المصدر السابق ج ١ ص ١٨.

وبمثل هذا الفكر العقلي ينظر (الحسن البصري) إلى اختلاف الناس في آرائهم وسلوكهم، ويأخذ بها يراه بعقله صحيحاً، وإن انتهى سلوكه إلى غير السلوك المبسط التقليدي في الناس. كان يوافق الخوارج في رأيهم بأن (علياً) أخطأ في التحكيم، ولكنه لا يعتنق مذهبهم. وكان إذا جلس فتمكن في مجلسه ذكر (عثمان) فترحم عليه ثلاثاً، ولعن قتلته ثلاثاً، وقال: لو لم نلعنهم للنعنا. ثم يذكر (علياً) فيقول: لم يزل أمير المؤمنين (علي) رحمه الله يتعرف النصر ويساعده الظفر حتى حَكَمَ، فلم تُحَكِّمْ والحق معك؟ ألا تمضي قدماً - لأبالك - وأنت على الحق^(٨). وإذا نظر (الحسن) في استتال السيوف الصوارم بنتيجة الاختلافات السياسية الدامية، أعلن رأيه قائلاً: تلك دماء طهر الله منها أسيافتنا فلا نلطح بها ألسنتنا.

ويعترف (الحسن البصري) بأن العقل لا يتسم به الناس كافة. يقول: «لو كان للناس كلهم عقول خربت الدنيا»^(٩). وهذا يعني أن للعقل قيمة لا يتمتع بها الناس جميعاً، لأن الناس يتمايزون في العقل والعلم تمايزهم في الحمق والعبادة. يقول: «لسان العاقل من وراء قلبه، فإذا أراد الكلام تفكر، فإن كان له قال، وإن كان عليه سكت. وقلب الأحمق من وراء لسانه فإذا أراد أن يقول قال، فإن كان له سكت، وإن كان عليه قال»^(١٠).

وعلى هذا فإن «التقدير نصف الكسب، والتؤدة نصف العقل، وحسن طلب الحاجة نصف العلم»^(١١). «والعلم علمان: علم في القلب، فذاك العلم النافع، وعلم في اللسان، فذاك حجة الله على عباده»^(١٢). وإن الرجل «يكون عالماً ولا يكون عابداً، ويكون عابداً ولا يكون عاقلاً»^(١٣)؛ وهذا ينم عن افتراق العلم عن العبادة، وافتراق العبادة عن العقل.

وقد دُكرَ القدر في مجلس (الحسن البصري) فقال: إن الله خلق الخلق للابتلاء، لم يُطيعوه بإكراه، ولم يعصوه بغلبة، لم يُهملهم من الملك وهو القادر على ما أقدرهم

(٨) - ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٣٨٦.

(٩) - ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ٢ ص ٢٤٤.

(١٠) - المصدر السابق ج ٢ ص ٢٤٠.

(١١) - المصدر السابق ج ٢ ص ٢٥٤.

(١٢) - المصدر السابق ج ٢ ص ٢٢٧.

(١٣) - المصدر السابق ج ٢ ص ٢٢٠.

عليه، والمالك لما ملكهم إياه، فإن يأتهم العباد بطاعة الله لم يكن الله مثبطاً لهم، بل يزيدهم هدى إلى هداهم، وتقوى إلى تقواهم، وإن يأتهموا بمعصية الله، كان الله قادراً على صرفهم إن شاء، وإن خَلَّى بينهم وبين المعصية فمن بعد إعدار وإنذار. وفي هذا القول يتجلى رأي (الحسن البصري) في حرية الإنسان المحدودة بهدي الله، فإذا أطاع الإنسان زاده الله هدى إلى هداه، وإن عصى كان الله قادراً على صرفه عن العصيان إن شاء. ومن المحال أن يتدخل الله ليمنع طاعة العبد. ويشبط همته في فعل الخير. وإنما يزيده تقوى وهدى؛ وإذا جنح العبد إلى العصيان لم يكن الله بعاجز عن حرفة عن الشر لو شاء، ولكنه يخلى بين العبد وبين المعصية من بعد إعدار وإنذار، حتى يتم حمل العبد مسؤولية عمله كاملة. وبهذا يتضح مخالفة (الحسن البصري) رأي الجبرية، واتجاهه في منحى تحرير قدرة الإنسان.

أحسن (الحسن البصري) النظرة إلى الصحابة، وقد ذكروا عنده فقال: رحمهم الله، شهدوا وغنبا، وعلموا وجهلنا، فما اجتمعوا عليه اتبعنا، وما اختلفوا فيه وقفنا. وأجاد في وصف (علي بن أبي طالب) حين جاءه رجل فقال: يا (أبا سعيد)، إنهم يزعمون أنك تبغض (علياً). فبكى حتى اخضلت لحيته، ثم قال: كان (علي بن أبي طالب) سهماً صائباً من مرامي الله على عدوه، ورباني هذه الأمة، وذا فضلها، وذا قرابة قريبة من رسول الله ﷺ، لم يكن بالنزومة عن أمر الله، ولا بالملولة في حق الله، ولا بالسروقة لمال الله، أعطى القرآن عزائمه ففاز منه برياض مونة، وأعلام بيئة، ذاك (علي بن أبي طالب) يالكع. ^(١٤)

ونختم بوصف (خالد بن صفوان) (الحسن البصري) إذ قال: كان أشبه الناس علانية بسريرة، وسريرة بعلانية، وآخذ الناس لنفسه بما يأمره غيره، ياله من رجل استغنى عما في أيدي الناس من دنياهم، واحتاجوا إلى ما في يديه من دينهم. ^(١٥)

٢ - واصل بن عطاء الغزال :

ولد (أبو حذيفة واصل بن عطاء) في المدينة سنة ٨٠ هـ / ٦٩٩ - ٧٠٠ م، وهو مولى (بني ضبة) وقيل مولى (بني مخزوم). سافر إلى البصرة، وأقام فيها، وعرف ثمة

(١٤) - العقد الفريد ج ٢ ص ٢٢٩.

(١٥) - العقد الفريد ج ٢ ص ٢٣٠.

(جهم بن صفوان) والشاعر (بشار بن برد) ولزم مجلس (الحسن البصري) ثم انفصل عنه في رواية تذكر اختلافهما حول حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين. وتزوج أخت (عمرو بن عبید)، وتوفي سنة ١٣١ هـ / ٧٤٨ - ٧٤٩ م.

لقب (واصل) بالـ (غزّال). واختلف الناظرون في سبب ذلك، وقد رد (الجاحظ) رأي من يقول أن سبب التسمية ممارسة (واصل) مهنة الغزّال، وذهب إلى أنه لقب (غزّالاً) لأنه «كان يكثر الجلوس في سوق الغزّالين، إلى (أبي عبد الله) مولى (قطن الهلالي)»^(١٦) ليتصدق على النسوة المتعفات.

كان (واصل) طويل العنق جداً، كما كان ألثغ شديد اللثغة قبيحها. وقد قال في وصفه (بشار بن برد) الأعمى بعد اختصامهما:

مالي أشايح غزّالاً له عنق كِنَقْنِقِ الدوّ^(١٧) إن ولّى وإن مشلاً
عنق الزرافة، مابالي وبالكُم أتكفّرون رجالاً كفرُوا رجلاً
وقد احتال (واصل) على اللثغة فكان «أحد الأعاجيب». كان يخلص كلامه من الرء ولا يُفطن لذلك لاقتداره وسهولة ألفاظه وقد مدحه أحد شعراء المعتزلة بقوله:

عِلْمٌ يَبْدَالُ الحروف وقامع لكل خطيسب يغلب الحق باطله
وقال غيره:

ويجعل البرّ قمحاً في تصرفه وخالف الرء حتى احتال للشعر
ولم يطق «مطراً» والقول يعجله فعاذ بالـ «غيث» إشفاقاً من المطر
وأشار (الجاحظ) إلى الحرج الذي كان يشعر به (واصل) من جراء لثغته، ولا سيما في جدله مع أرباب النحل وزعماء الملل فقال:

«ولما علم (واصل بن عطاء) أنه ألثغ فاحش اللثغ، وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه إذ كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنه لا بد له من مقارعة الأبطال ومن الخطب الطوال، وأن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن، وإن حاجة المنطق إلى الحلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب، وتثنى

(١٦) - الجاحظ: البيان والتبيين القاهرة ١٩٤٨ ج ١ ص ٣٢ - ٣٤.

(١٧) - النقق: ذكر النعام. والدوّ: البرية.

به الأعناق، وتزين به المعاني، وعلم (واصل) أنه ليس معه ما ينوب عن البيان التام واللسان المتمكن، والقوة المتصرفة، . . . ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة، - رام (أبو حذيفة) اسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقته، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه، ويناضله ويساجله، ويتأنى تستره والراحة من هجنته، حتى انتظم له ماحول، واتسق له ما أمل». (١٨)

صادق (واصل) (بشاراً)، وكان (بشار) كثير المديح لـ (واصل) قبل أن يدين (بشار) بالرجعة، ويكفر جميع الأمة، فروي عن (واصل) قوله بعد اختصامهما: «أما لهذا الأعمى المكنى (بأبي معاذ) من يقتله. أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبيع بطنه على مضجعه، ثم ولا يكون سدوسياً أو عقيلياً. قال: «هذا الأعمى»، ولم يقل: (بشاراً) ولا (ابن برد)، ولا الضريس؛ وقال: «من أخلاق الغالية» ولم يقل المغيرة ولا المنصورية؛ وقال: «لبعثت إليه» ولم يقل: لأرسلت إليه؛ وقال: «على مضجعه» ولم يقل على فراشه، ولا مرقده. وقال: «يبيع» ولم يقل: يقرر. وذكر (بني عقيل) لأن (بشاراً) كان يتوالى إليهم. وذكر (بني سدوس) لأنه كان نازلاً فيهم» (١٩).

كان (واصل)، كما يقول (الجاحظ) يعني أنه «داعية مقالة، ورئيس نحلة وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل» وقد دعا ذلك (واصلًا) وأتباعه من المعتزلة إلى رد هجمات خصومهم من المسلمين وغير المسلمين «ردوا هجمات القائلين بالجبر، والمنكرين لله، وما أثار اليهود والنصارى والمجوس من شكوك، ونشطوا لهذا العمل نشاطاً بديعاً. فـ (واصل بن عطاء) كما يقول عنه (المرتضى)، «كان أعلم الناس بكلام غالية الشيعة، ومارقة الخوارج، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين» وقد أخذ بعد معرفة أقوالهم يرد عليهم في فصاحة من القول يصفها (بشار) بقوله فيه:

وقال مرتجلاً تغلي بداهته كمرجل القين لما خُفَّ باللهب
وتصفه زوجه فتقول: «كان إذا جئته الليل صف قدميه يصلي، ولوح ودواة بجانبه. فإذا سرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته».

(١٨) - البيان والتبيين ج ١ ص ١٤ - ١٦.

(١٩) - المبرد: الكامل - القاهرة ج ٣ ص ١٩٣.

لم يكتف (واصل) بذلك بل بعث دعائه إلى الأمصار يجادلون أصحاب التعاليم المخالفة وينشرون آراءه . بعث (عبد الله بن الحارث) إلى المغرب، و(حفص بن سالم) إلى خراسان يناظر (جهماً) القائل بالجبر، كما بعث إلى اليمن وإلى الجزيرة وإلى أرمينية . ويذكر (ياقوت) في مادة (تاهرت)، وهي قرب (تلمسان) بالمغرب، «إن مجمع الواصلية - أصحاب واصل بن عطاء - كان قريباً من تاهرت، وكان عددهم نحواً من ثلاثين ألفاً في بيوت كبيوت الأعراب يحملونها» .

قال (صفوان الأنصاري) في وصف (واصل) ورفاقه ودعائه وفرقة :
متى كان غزال له يا (ابن حوشب) غلام (كعمرو) أو (كعيسى بن حاض)؟^(٢٠)

أما كان (عثمان الطويل ابن خاله) له خلفَ شعب الصين في كل ثغرة رجال دعاة لا يُقْلُ عَزيزهم إذا قال : مروا في الشتاء، تطوعوا بهجرة أوطان وبذلٍ وكلفة فأنجح مسعاهم وأثقبَ زندهم وأوتاد أرض الله في كل بلدة وما كان سحبان يشقّ غبارهم ولا الناطق (النخار) والشيخ (دغفل) ولا القالة الأعلون رهط (مكحل)

أو (القرم حفص) نبيه للمخاطر؟ إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر تهكمُ جبار ولا كيدُ ماکر وإن كان صيف لم يُخَفْ شهرنا جر^(٢١) وشدة أخطار وكَدَ المسافر وأورى بفلج للمخاصم قاهر وموضع فتياها وعلم التشاجر ولا الشُّدق من حيّ هلال بن عامر إذا وصلوا أيماهم بالمخاصر^(٢٢) إذا نطقوا في الصلح بين العشائر^(٢٣)

(٢٠) - عيسى بن حاض من المعتزلة، وكان من أصحاب (عمرو بن عبيد) - راجع كتاب الحيوان للجاحظ ج ١ ص ٣٣٧ .

(٢١) - كل شهر شديد الحر، أو شهر رجب أو صفر، لأن الأبل تبخر فيه أي يشتد عطشها .

(٢٢) - هو النخار بن أوس العذري، معاصر الشاعر جميل بثينة - ولقب النخار لأنه ربا حمى في الكلام فنخر أما دغفل فانه دغفل بن حنظلة السدوسي، قتلته الأزارقة وكان بارعاً في علم النسب حتى قيل : أنسب من دغفل .

(٢٣) - المكحل هو عمرو بن الأهمم المنقري .

بجمع من الجُفّين: راض وساخط
تلقب بالـ (غَزَال) واحد عصره
ومن لحروري، وآخر رافضٍ
وأمر بمعروف وإنكار منكر
تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم
وسياهم معروفة في وجوههم
وفي ركعة تأتي على الليل كله
وفي قصّ هذاب، وإحفاء شارب
وعنفقة مصلومة ولنعله
فتلك علامات تحيط بوصفهم

وقد زحفت بُداؤهم للمحاضر^(٢١)
فمن لليتامى والقييل المكائر
وآخر مرجي، وآخر جائر^(٢٢)
وتحصين دين الله من كل كافر
على عمّة معروفة في العشائر
وفي المشي حُجّاجاً وفوق الأباغر
وظاهر قول في مثال الضمائر
وكوّر على شيب مضى لناظر
قبالان في رون رحيب الخواصر^(٢٣)
وليس جهول القوم في علم خابر

وقد ذكر (ابن النديم) أن (واصلًا) قد وضع التصانيف الآتية:

كتاب أصناف المرجئة - كتاب التوبة - كتاب المنزلة بين المنزلتين - كتاب خطبته
التي أخرج منها الرأ^(٢٤) - كتاب معاني القرآن - كتاب الخطب في التوحيد والعدل -
كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد - كتاب السبيل إلى معرفة الحق - كتاب في
الدعوة - كتاب طبقات أهل العلم والجهل - وغير ذلك،^(٢٥) كما نسب إليه تأليف كتاب
فيه ألف مسألة للرد على المانوية.^(٢٦)

كان (واصل بن عطاء)، كما يقول (اسماعيل مظهر) «حامل لواء المصلحين،
ومن أكبر الفلاسفة، وهو أول ناشر للواء حرية الفكر في عصور المدنية العربية»^(٢٧)

(٢٤) - الجفان: بكر وتميم. والروقان: بكر وتغلب. والغاران: الأزد وتميم. والبذاء جمع باد، وهو ساكن
البادية. والمحاضر: المناهل يجتمعون عليها

(٢٥) - جائر: من المجبرة لأنه ينسب الجور إلى الله.

(٢٦) - العنفة. ما بين الشفة السفلى والذقن. قال النعل: زمامها.

(٢٧) - نشرها على حدة الأستاذ عبد السلام هارون في مجموعته «نواذر المخطوطات» المجموعة الثانية ص
١١٨ - ١٣٦ - القاهرة ١٩٥١ - انظر. عبد الرحمن بدوي مذاهب الاسلاميين ج ١ - المعتزلة والأشاعرة -
هامش ص ٨٣ - ٨٤.

(٢٨) - الفهرست ص ٢٥١.

(٢٩) - أحمد أمين: فجر الاسلام ص ٣٠٠.

(٣٠) - اسماعيل مظهر: ملقى السبيل القاهرة ١٩٢٦ ص ٢١.

والحق أن حرية الفكر تتجلى لدى (واصل)، وهو رأس المعتزلة وداعيتهم إلى بدعتهم^(٣١)، أول ماتتجلى، في نظريته حول فسق مرتكب الكبيرة من المسلمين. فإذا أردنا أن نتبين أهداف هذه النظرية ودقة الظروف التي واكبت قوله بها، حسن بنا أن نرجع إلى وصف (البغدادى) إذ قال:

كان (واصل) من متبايى مجلس (الحسن البصري) في زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الاسلام على فرق:

(١) - فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنوب، صغير أو كبير، مشرئ بالله. وكان هذا هو قول الأزارقة. من الخوارج. وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون، ولذلك استحلوا قتل مخالفينهم، وقتل نسائهم، سواء أكانوا من أمة الاسلام أو من غيرهم.

(٢) - وكانت الصفرية من الخوارج يقولون في مرتكبي الذنوب بأنهم كفرة مشركون كما قالت الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال.

(٣) - وزعمت النجدات من الخوارج أن صاحب الذنوب الذي أجمعت الأمة على تحريمه كافر مشرئ، وصاحب الذنوب الذي اختلفت الأمة فيه حكم على اجتهد أهل الفقه وعذروا مرتكب ما لا يعلم بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه فيه.

(٤) - وكانت الاباضية من الخوارج يقولون: إن مرتكب ما فيه الوعيد مع معرفته بالله عز وجل وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة، وليس بكافر كفر شرئ.

(٥) - وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق. والمنافق شر من الكافر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الاسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزل من الله تعالى، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته. وفسقه لا ينفي عنه اسم الايمان والاسلام. وعلى هذا القول الخامس مضى سلف الأمة من الصحابة وإعلام التابعين.

ويرد (البغدادى) قائلاً: «فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها، خرج (واصل ابن عطاء) عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلي الكفر والايمان.

(٣١) - البغدادى: الفرق بن الفرق ص ٧٠.

فلما سمع (الحسن البصري) من (واصل) بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة، وانضم إليه قرينه في الضلالة (عمرو بن عبيد بن باب)، فقال الناس يومئذٍ فيهما إنهما قد اعتزلا قول الأمة وسمى أتباعهما من يومئذٍ معتزلة^(٣٢).

يتضح من تفحص هذا النص أن (واصل) بن عطاء لم يبتكر اتصاف المسلم مرتكب الكبيرة بأنه فاسق، فقد كان هذا القول، وهو القول الخامس من الأقوال الملمع إليها، رأي علماء التابعين في ذلك العصر، وعليه نص سلف الأمة من الصحابة وأعلام التابعين. وإنما تتجلى جرأة (واصل بن عطاء) في خروجه على هذا الرأي، لا لبإبداع رأي آخر جديد، بل بابتكار تفسير جديد لهذا الرأي، ألا وهو جعله مرتبة الفاسق من الأمة في منزلة بين منزلي الكفر والايان، علماً بأن السلف، أصحاب الرأي الخامس، قالوا بأن مرتكب الكبيرة فاسق بكبيرته، وأن فسقه لا ينفي عنه اسم الايان والاسلام، ولذا فإن حرية الفكر عند (واصل) أولاً، ثم عنده وعند (عمرو بن عبيد)، تتمثل في تحديد منزلة وسط في سلم القيم بين الكفر والايان، وهذا التحديد ذاته هو أول ما ابتكر (واصل) في مذهبه الاعتزالي، من رأي متعمق، أو رأي منطقي جريء.

وقد وجد (الشهرستاني) أن اعتزال (واصل) و (أتباعه) يدور على أربع قواعد، تبحث الأولى في صفات الباري تعالى، بل في نفيها. وتبحث الثانية القول بالقدر، أي حرية إادة الانسان، وتتناول القاعدة الثالثة القول بالمنزلة بين المنزلتين. وتعالج الرابعة قول (واصل) في أصحاب الجمل وأصحاب صفين.

والحق أن (الشهرستاني) يوضح تحت عنوان القاعدة الثالثة رأي (واصل) في مشكلة المنزلة بين المنزلتين فيقول: السبب في القول بالمنزلة بين المنزلتين أنه دخل واحد على (الحسن البصري) فقال: يا أمام الهدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجؤون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الايان، ولا يضر مع الايان معصية، كما لا ينفع في الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر (الحسن) في ذلك، وقبل أن يجيب قال (واصل): أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر

(٣٢) - الفرق بن الفرق ص ٧٠ - ٧١.

مطلق، بل هو في منزلة بين منزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب (الحسن) فقال (الحسن) اعتزل عنا (واصل)، فسمى هو وأصحابه معتزلة. ووجه تقريره أنه قال: إن الايمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لانكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان «فريق في الجنة وفريق في السعير»، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار. وتابعه على ذلك (عمرو بن عبيد) بعد أن كان موافقاً له في القدر وانكار الصفات. (٣٣).

فالشهرستاني يطرح ولادة الرأي الذي قال به (واصل) على مستوى الصراع الفكري الذي عني به أناس كثيرون: بعضهم طرح مشكلة مرتكب الكبيرة على إمام الدين (الحسن البصري)، فتصدى (واصل) للجابة بينا كان (الحسن) يفكر، وانفض (واصل) عن معلمه، وتبعه (عمرو بن عبيد) الذي كان موافقاً في مواضع أخرى، كموضوع القدر وانكار الصفات، وهذا يعني أن تطور علم الكلام لم يكن بعيداً عن تطور مشاغل الناس كافة في ذاك العصر. ويعني كذلك أن نجاح (واصل) في تأسيسه فرقة جديدة على أسس نظرية عقلية إنما مرده تهيؤ أفكار من التفوا حوله في مذهبه الجديد. ونحن نرى أن اختلاف الآراء في الأمة جعل الحكم على المسلم مرتكب الكبيرة حلاً ثالثاً جديداً «معتدلاً» و«معقولاً» يقع بين تطرف وعيدية الخوارج الذين يخرجون صاحب الكبيرة عن الايمان ويصمونهم بالكفر، وبين تسامح المرجئة القائلين: بأنه لا ينفع مع الكفر طاعة، ولا يضر مع الايمان معصية. فجاء (واصل) يحدّد الايمان بخصال خير لا يستجمعها كلها مرتكب الكبيرة، فهو ليس بمؤمن مطلق، كما أنه ليس بكافر مطلق إذ لا وجه لانكار قوله بالشهادة وتوافر سائر أعمال الخير لديه.

وقد تتبع (البغدادي) قول (واصل) و(عمرو) في مصير مرتكب الكبيرة، وقارن موقفهم بموقف الخوارج، وانتهى إلى تبيان وصم المعتزلة بأنهم «مخانيث الخوارج» كما ألمعنا. يقول: ثم أن (واصل) و(عمراً) وافقا الخوارج في تأييد عقاب صاحب الكبيرة

(٣٣) - الملل والنحل ج ١ ص ٦٤.

في النار مع قولها بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر. ولهذا قيل للمعتزلة أنهم مخانث الخوارج لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار سموهم كفرة وحاربوهم. والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كفرة، ولا جسرت على قتال أهل فرقة منهم، فضلاً عن قتال جمهور مخالفيهم^(٣٤) وعلى الرغم من العنت الجلي في مؤاخضة المعتزلة بعدم قتال مخالفيهم فعل الخوارج، بل فريق متطرف منهم، فإن هذا المآخذ ذاته ينم عن عناية المعتزلة بتطوير الفكر المنطقي بأكثر من حرصهم على فرض آرائهم - في عهد (واصل) و (عمرو) - بالعنف وبقتل المخالفين.

والنقطة الثانية التي يتجلى فيها الفكر الحر لدى (واصل بن عطاء) ترجع إلى رأيه في القدر، أو بدعته في القدر كما يقول (البغدادي) و (الاسفراييني).^(٣٥) وقد تحدث (الشهرستاني) عن هذه النقطة تحت اسم القاعدة الثانية، وهي القول بالقدر فقال: «إنما سلك (واصل) في القول بالقدر مسلك (معبد الجهني) و (غيلان الدمشقي)، وقرر هذه القاعدة أكثر ما كان يقرر قاعدة الصفات، فقال: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف مأمور، وأن يحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والايان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله؛ والرب تعالى أقدره على ذلك كله، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم. وقال: يستحيل أن يخاطب العبد بـ «افعل»، وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل. ومن أنكره فقد أنكر الضرورة واستدل بآيات على هذه الكلمات». ويمضي (الشهرستاني) قائلاً: «ورأيت رسالة نسبت إلى (الحسن البصري) كتبها إلى (عبد الملك بن مروان) وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدريّة، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل العقل، ولعلها لـ (واصل بن عطاء)، فما كان (الحسن) ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى...». ^(٣٦) (الشهرستاني) يرى (الحسن البصري) من القول بالقدر، أي من القول بأن الإنسان يفعل ما يفعل بحرية ومسؤولية «إنسانية»، ويعزو هذا الرأي إلى (واصل بن

(٣٤) - البغدادي. انمق بين الفرق ص ٧١.

(٣٥) - الاسفراييني. التبصير في الدين ص ٤١.

(٣٦) - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٦٣.

عطاء)، وإلى المعتزلة في مقالاتهم^(٣٧)، ولذا استحق (واصل) في نظر (البغدادى) و (الاسفرايينى) وصمة جديدة تضاف إلى وصمة اتهامه بأنه كافر، وهذه الوصمة الجديدة هي وصمة: قدرى. يقول (البغدادى) عن (واصل) و(عمرو): «ثم أنهما أظهرتا بدعتهما في المنزلة بين المنزلتين، وضما إليها دعوة الناس إلى قول القدرية على رأي (معبد الجهنى) فقال الناس يومئذ لـ (واصل): إنه، مع كفره، قدرى. وجرى المثل بذلك في كل كافر قدرى.

والنقطة الثالثة، أو «البدعة» الثالثة التي قال بها (واصل) وهي القاعدة الرابعة من قواعد (الواصلية) في نظر (الشهرستاني)، تتصل بمشكلة اقتتال المسلمين في معركة (الجمل) وفي معركة (صفين). ذلك أن (واصلًا) وجد أهل عصره مختلفين في (علي) وأصحابه، وفي (طلحة) و(الزبير) و(عائشة) وسائر أصحاب الجمل. فزعمت الخوارج أن (طلحة) و(الزبير) و(عائشة) وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم (عليًا)، وأن (عليًا) كان على الحق في قتال أصحاب الجمل، وفي قتال أصحاب (معاوية) بصفين إلى وقت التحكيم، ثم كفر بالتحكيم. وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل. وقالوا إن (عليًا) كان على حق في قتالهم، وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال (علي)، ولم يكن خطوهم كفراً ولا فسقاً يُسْقِطُ شهادتهم، وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين. وخرج (واصل) عن قول الفريقين: وزعم أن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعيانهم، وأنه لا يعرف الفسقة منها وأجاز أن يكون الفسقة من الفريقين (عليًا) وأتباعه كـ (الحسن) و(الحسين) و(ابن عباس) و(عمار بن ياسر) و(أبي أيوب الأنصاري)، وسائر من كان مع (علي) يوم الجمل، وأجاز كون الفسقة من الفريقين (عائشة) و(طلحة) و(الزبير) وسائر أصحاب الجمل. ثم قال في تحقيق شكه في الفريقين: لو شهد (علي) و(طلحة) أو (علي) و(الزبير) أو رجل من أصحاب (علي) ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه. ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قبلت شهادتهما^(٣٨). ويضيف (الشهرستاني) قولاً آخر ينسبه إلى (واصل) رئيس

(٣٧) - المصدر السابق ص ٦٣.

(٣٨) - الفرق بين الفرق ص ٧٢.

المعتزلة، وهو قوله يجوز أن يكون (عثمان) و (علي) على خطأ، ووافقه (عمرو بن عبيد) على مذهبه وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين لابعينه^(٣٩) كما سنبين.

وعلى الرغم من «تخريض» (البغدادى) الشيعة، أو الشيعة الموالية للمعتزلة، على المعتزلة، في قوله معلقاً على رأي (واصل) في (علي) بقوله: «ولقد سخنت عيون الرافضة القائلين بالاعتزال بشك شيخ المعتزلة في عدالة (علي) وأتباعه ومقالة (واصل)، وعلى الرغم من تنديد (الشهرستاني) بقول «رئيس المعتزلة» وصاحب الطريقة الاعتزالية «في أعلام الصحابة وأئمة العترة، وفي زيادة (عمرو بن عبيد) على قوله قولاً، وتهكم (الشهرستاني) بقوله بأن (عمرأ) كان من رواة الحديث معروفاً بالزهد، وبأن (واصل) كان مشهوراً بالفضل والأدب عندهم»^(٤٠)، فإن من الحق الاعتراف بالسمة المنطقية في رأي زعيمى الاعتزال. فقد وقف (واصل) يؤلف عقلياً بين رأي الخوارج ورأي أهل السنة والجماعة، وإن أنكر الخوارج وأهل السنة هذا التأليف. وجاء (عمرو بن عبيد) وطبق نظرية الفاسق الاعتزالية على مرتكب الكبيرة، وجرواً جرأة زميله (واصل) في تحكيم العقل عند الحكم على فعال أي علم كان من أعلام الصحابة وأئمة العترة.

أما القاعدة الأولى في اعتزال الواصلية التي يشير (الشهرستاني) إليها، ولا يذكرها (البغدادى) ولا (الاسفرايينى)، فتتلخص في قول (واصل) بنفي صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة. «وكانت هذه المقالة في بدنها غير نضيجة، وكان (واصل بن عطاء) يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود آلهين قديمين أزليين. قال: من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت آلهين.

وإنما شرعت أصحاب (واصل) بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه (تعالى) عالماً قادراً، ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قاله (الجبايى)، أو حالتان كما قال (أبو هاشم)، ومال (أبو الحسين البصرى) إلى ردهما إلى صفة واحدة، وذلك عين مذهب الفلاسفة»^(٤١).

(٣٩) - الملل والنحل ج ١ ص ٦٦.

(٤٠) - الملل والنحل ج ١ ص ٦٦.

(٤١) - الملل والنحل ج ١ ص ٦١.

(فالشهرستاني) نفسه يذكر - وهو على صواب - بأن القول بنفي الصفات الالهية كان في بدئه «مقالة غير نضيجة» وإن هذه المقالة قد نضجت فكرياً فانتهى تعدد الصفات إلى صفة واحدة، وذلك عين مذهب الفلاسفة، ولا نستطيع أن ننسب هنا إلى (واصل بن عطاء) القول الدقيق بنفي الصفات، بل لعل جرأته في استخدام العقل والنظر في النقاط الرئيسية التي ألمعنا إليها كانت هي إلا نموذج الذي دفع المعتزلة فيما بعد، ولا سيما بعد تفلسفها، إلى تعمق مفهوم الذات والصفات، وترجيح القول بتزويه الله، ذاته، عن الانصاف بصفات أخرى قد توهم كثرة وشرعاً. وقد أصاب (ابن حزم) في قوله بأن المعتزلة هي التي «اخترعت لفظ الصفات»^(١٢)، وأكثر ما وجد (واصل) في زمانه الجدل حول القدر، وما يتبعه من القول بالجبر أو بالحرية، وهذا في رأينا هو المنطلق الذي ذهب المعتزلة بعده كل مذهب في تحريمهم عن ذات الله، ونفيهم الصفات شيئاً بعد شيء.

٣ - عمرو بن عبيد:

عاش (أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب) بين سنتي ٨٠ - ١٤٤ هـ / ٦٩٩ - ٧٦١ م) وكان مولى (آل عرادة بن يربوع بن ملك)، ومن سبي (كابل)، وقد عرف عنه أنه كان زاهداً ناسكاً انضم في بادئ أمره إلى حلقة (الحسن البصري) في البصرة، وعاصر (واصل بن عطاء) وكان ترباً له. فلما انفصل (واصل) عن معلمهما (الحسن) وافقه (عمرو) في قوله في مرتكب الكبيرة من المسلمين، وأعجب (عمرو) بـ (واصل) وزوجه أخته وقال لها: زوّجتك برجل ما يصحّ إلا أن يكون خليفة. وقد تكلم (واصل) مرة في جمع من الناس، فلما انتهى قال (عمرو): ترون لو أن ملكاً من الملائكة أو نبياً من الأنبياء يزيد على هذا؟ . . (١٣).

تميز (عمرو بن عبيد) بالتقوى والزهد والورع، ولذلك نراه يؤيد (يزيد الثالث) في وقوفه في وجه (الوليد الثاني) المشهور بطيشه للاستيلاء على الخلافة. وقد ارتبط برباط صداقة قوية مع الخليفة العباسي (أبي جعفر المنصور)، وكان هذا الخليفة لا يني يثني على (عمرو بن عبيد). وقد قال له مرة: أعني بأصحابك يا (أبا عثمان). فقال:

(١٢) - ابن حزم: الفصل ج ٢ ص ٩٥.

(١٣) - شمس الدين الذهبي ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج ٢ ص ٢٩٦.

إِرْفَع علم الحق يتبعك أهله. ^(٤٤) ومما يذكر عن (عمرو بن عبيد) أنه زار (المنصور) فطرح عليه طيلسانه ثم سأله : حاجتك يا (أبا عثمان)؟ قال (عمرو) : يُرْفَع هذا الطيلسان عني ! ولم يقتصر في موقفه من (المنصور) على مثل هذا القول الذي قد يذكرنا بموقف الكلبي (ديوجين) من (الاسكندر) الشهير ؛ ويروي أحدهم قال : كنا جلوساً مع (عمرو بن عبيد) في المسجد فأتاه رجل بكتاب (المنصور) يدعو إليه . فقرأه ووضعهُ فقال الرسول : الجواب؟ قال (عمرو) : ليس له جواب ، قل لصاحبك : دعنا نجلس في هذا الظل ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا في عافية. ^(٤٥) والظاهر أن (المنصور) كان يتبرك بـ (عمرو بن عبيد) ويرى أن أمثاله في مملكته قليلون . قيل له يوماً إن (أبا عثمان) خارج عليك ! فأجاب : هو يرى أن يخرج عليّ إذا وجد ثلاثمائة بضعة عشر مثله وذلك لا يكون! ^(٤٦) ولما مرَّ (المنصور) على قبر (عمرو) صلى عليه ودعا له وأنشد :

صلى الاله عليك من متوسد قبراً مررت به على مَرَّانٍ ^(٤٧)
قبراً تضمّن مؤمناً متخشعاً عبداً الاله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبقى صالحاً أبقى لنا عمراً أبا عثمان
ويرى (ابن خلكان) إنه لم يسمع بخليفة يرثي من دونه سواه .

كان (عمرو بن عبيد) زاهداً ومحدثاً ومتكلماً . لم يرضه المحدثون ولا المتكلمون من أهل السنة . وقد نسب (البغدادى) إليه فرقة تسمى العُمَريّة وحذا حذوه في ذلك (الاسفرايينى) واكتفى (الشهرستاني) بأن قارن بينه وبين صنوه (واصل بن عطاء) فقال : كان (عمرو) من رواة الحديث معروفاً بالزهد ، و(واصل) مشهوراً بالفضل والأدب عندهم .

يذكرون أن رجلاً سأل (الحسن البصري) عن (عمرو بن عبيد) فأجاب : «لقد سألت عن رجل كان الملائكة أدبته ، وكان الأنبياء ربّته . إن قام لأمر قعد به ، وإن قعد

(٤٤) - العقد الفريد ج ٢ ، ٢٧٤ .

(٤٥) - ابن قتيبة : عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠٩ .

(٤٦) - المنية والأمل ص ٨٢٤

(٤٧) - مكان على طريق مكة ، وقد توفي (عمرو بن عبيد) هناك في رجوعه من الحج .

لأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزَمَ الناس له، وأن نهى عن شيء كان أترك الناس له. مارأيت ظاهراً أشبه بباطن منه، ولا باطناً أشبه بظاهر منه».*

غير أن هذه الشهادة تضاد ما يروى صاحب «العقد الفريد» عن نظرة (الحسن البصري) إلى (عمرو بن عبيد) وذلك في كتاب ينسب إلى (واصل بن عطاء) وقد أرسله إلى (عمرو بن عبيد) يقول فيه: أما بعد، فإن استلاب نعمة العبد وتعجيل المعاقبة بيد الله، وقد عرفت ما كان يطعن به عليك، وينسب إليك، ونحن بين ظَهْراني (الحسن بن أبي الحسن) رحمه الله، لاستيشاع قبح مذهبك. وآخر حديث حدثنا إذ ذكر الموت وهول المَطْلَع، فأسف على نفسه، ثم قال: اللهم إني قد شددت وُضِين راحلتي، وأخذت في أهبة سفري إلى محل القبر، وفرش العَفْر^(١٨)، فلا تؤاخذني بما ينسبون إليّ من بعدي. اللهم إني قد بلغت ما بلغني عن رسولك، وفَسَرْتُ من محكم تأويلك ما قد صدّقه حديث نبيك، ألا وإني خائف (عَمراً)، ألا وإني خائف (عَمراً)، شكاية لك إلى ربه جهراً. ثم يمضي (واصل) مخاطباً (عمرو بن عبيد) بقوله: وقد بلغني كبير ما حملته نفسك، وقلدته عنقك، من تفسير التنزيل، وعبارة التأويل، ثم نظرت في كتبك، وما أدته إلينا روايتك من تنقيص المعاني، وتفريق المباني، فدلت شكاية (الحسن) عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت، وعظيم ما تحملت، فلا يغرك (أي أخي) تدبير من حولك، وتعظيمهم طَوْلَكَ، وخفضهم أعينهم عنك إجلالاً لك، غداً والله تُمضي الخيلاء والتفاخر، وتُجزى كل نفس بما تسعى، ولم يكن كتابي إليك، وتجليبي عليك، إلا لتذكيرك بحديث (الحسن) رحمه الله، وهو آخر حديث حدثناه، فأدّ المسموع، وانطق بالمفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وَجْلاً، فكأن قد^(١٩).

هنا نجد (واصل بن عطاء) ينتقد (عمرو بن عبيد) زميله وصنوه ويأخذ عليه الخيلاء واطهار البدعة وتأويل الأحاديث على غير وجهها، ويستعين عليه بتذكيره بحديث (الحسن البصري) في آخر حديث حدثه (واصل) و(عمر)، وفيه اشتكى (الحسن) من (عمرو) شكاية إلى الله جهراً.

* - ابن خلكان: وفیات الأعيان ج ١ ص ٥٤٧.

(٤٨) - بطن عريض منسوج من سيور أو شعر، أو قد يكون من الجلد.

(٤٩) - العقد الفريد ج ٢ ص ٣٨٦ - ٣٨٧.

بيد أن هذا الكتاب بما ينطوي عليه يناقض شهادات أخرى تنسب إلى (واصل) في (عمرو). والثابت أن هذين المفكرين قد تأمرا وتعاونوا بعد افتراقهما عن (الحسن البصري) في تأسيس فرقة الاعتزال، ومن الجائز عند الموازنة بينهما أن نقول إن (واصل) كان أوسع عقلاً وأغزر علماً، وكان له الفضل الأكبر في تأسيس الاعتزال، وقد خلفه (عمرو بن عبيد) من بعده، وقد كان (عمرو) يجيد الوعظ، ولا يخشى في وعظه خليفة أو أميراً، يحتقر عطاياهم ويعلو بنفسه على نفوسهم، وينفذ بموعظة إلى قلوبهم فيبكيهم، ثم يلحون عليه في أن يغشى مجالسهم ويتردد عليهم فيأبى ويفر منهم. وكان إذا جادل (واصل) هزمه (واصل)، فهو من ناحيته العقلية أقل منه، مع أنه من ذلك في منزلة رفيعة، ولكنه من ناحيته قلبه وإيمانه لا يقل عن (واصل)، إن لم يزد عليه زهداً وورعاً.^(٥٠)

درج (عمرو بن عبيد) على خطة (واصل بن عطاء) في رده على المخالفين حيث التقى بهم. ناظر (جرير بن حازم الأزدي) السمني في البصرة وقطعه. واشترك مع (واصل) في مناظرة (بشار بن برد) و(صالح بن عبد القدوس)، وكلاهما من الثوية المعروفين، فقطعهما. وتناظر (عمرو بن عبيد) مع مجوسي على ظهر سفينة فقطعه المجوسي. قال له (عمرو): لم لاتسلم؟ قال: لأن الله لم يرد إسلامي فإذا أراد الله إسلامي أسلمت. قال (عمرو): إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك. فأجاب المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب^(٥١).

ذكر (الاصبهاني) أن (عمرو بن عبيد) وقف من (عبد الكريم بن أبي العوجاء) موقف (واصل) من (بشار بن برد)، وكان (عبد الكريم) يُتهم بالزندقة والاحاد وإفساد الشباب. قال له (عمرو بن عبيد): «بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله في دينك فإن خرجت من مضرنا وإلا قمت فيك مقاماً أتى فيه على نفسك»^(٥٢).

ونحن إذا قارنا موقف (عمرو) من (ابن أبي العوجاء) بموقف (واصل) من (بشار)، وقد ألمعنا إلى ذلك من قبل، ألفينا ممارسة مبدأ سيصبح أصلاً من أصول الاعتزال وهو مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع زيادة في الحدة لدى (عمرو).

(٥٠) - أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ٩٨.

(٥١) - زهدي حسن جار الله - المعتزلة ص ٤٠.

(٥٢) - الأغاني ج ٣ ص ٢٤.

والحق أن (عَمراً) وافق (واصل بن عطاء) في أقواله ، ولم يأت بآراء جديدة بقدر ماضى في الدرب الذي اختطه (واصل) أو اختطه (واصل) و(عمر بن عبيد) نفسه ، وزاد (عمرو) في تحامله على بعض الصحابة كـ (علي) و(عثمان) و(طلحة) و(الزبير) . يقول (البغدادى) : لقد شارك (عمرو بن عبيد) (واصل) في بدعة القدر ، وفي ضلالة قولهما بالمنزلة بين المنزلتين ، وفي ردّهما شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب (علي) . وزاد (عمرو) على (واصل) في هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل^(٥٣) ، وأنهم خالدون مخلصون في النار^(٥٤) .

وبعبارة أخرى ، زاد (عمرو بن عبيد) على (واصل بن عطاء) في تفسيق أحد الفريقين لابعينه ، بأن قال لو شهد رجلان من أحد الفريقين ، مثل (علي) ، ورجل من عسكره أو (طلحة) و(الزبير) لم تقبل شهادتهما ، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار^(٥٥) .

٤ - أبو الهذيل العلاف :

ولد (أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى) المعروف بـ (العلاف) في البصرة سنة ١٣٥ هـ / ٧٥٢ م ، وهو مولى عبد القيس ، ولذلك يقال له العبدى ؟ وقد كان من أقوى الشخصيات في مدرسة البصرة .^(٥٦) قال عنه (ابن النديم) : « كان شيخ البصريين في الاعتزال ، ومن أكبر علمائهم ، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ، ومجالس ومناظرات »^(٥٧) . وصفه (الشهرستاني) بأنه « مقدّم الطائفة ، ومقرّر الطريقة والمناظر عليها »^(٥٨) . ويذكر (أبو المعين ميمون النسفي) (ت ٨٠٥ هـ) في كتابه « بحر الكلام »^(٥٩) إن أول من تكلم في مذهب الاعتزال (واصل بن عطاء) وتابعه (عمرو بن عبيد) فلما كان زمن (هرون الرشيد) خرج (أبو الهذيل العلاف) فصنف كتاباً

(٥٣) - البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٢ .

(٥٤) - الاسفرايينى : التبصير في الدين ص ٤٢ .

(٥٥) - الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٦ .

(٥٦) - أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ٣ ص ٩٨ .

(٥٧) - الفهرست ص ٢٥١ .

(٥٨) - الملل والنحل .

(٥٩) - مخطوط رقم ٥١٤ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٣٤ .

للمعتزلة وبينَ لهم مذهبهم، وجميع علومهم، وسمّى ذلك «الأصول الخمسة» وكلما رأوا رجلاً قالوا له خِفيّة: هل قرأت «الأصول الخمسة»؟ فإن قال نعم عرفوا أنه على مذهبهم^(٦٠). وقد أخذ (العلاف) الاعتزال عن تلميذين من تلاميذ (واصل) وهما (بشر بن سعيد) و(أبو عثمان الزعفراني). وقد لقب (بالعلاف) لأن داره كانت في العلافين، كما لقب (واصل بن عطاء) بـ (الغزال) لتردده على سوق الغزالين سعيّاً وراء معرفة النساء المتعطفات والتصدق عليهن. ويروى عن (عمرو بن عبيد) أنه زوج إحدى أختيه إلى (واصل بن عطاء) والآخرى إلى (أبي الهذيل)^(٦١).

عُمّر (أبو الهذيل) قرابة مائة سنة كانت هي تقريباً المائة الأولى للدولة العباسية، وعظمت منزلته في أيام (المأمون) الذي استدعاه مع (النظام) لمناظرته خصوصهما في بلاطه حول الأديان والمقالات. وتوفي على الأرجح سنة ٢٢٦ هـ / ٨٤٠ م. ولم يصلنا من أسماء كتبه إلا إشارات إلى كتاب «الحجج» و«القوالب» وكتاب «ميلاس» وهو مجوسي ناظره (أبو الهذيل) فقطعه فأسلم، ثم كتاب «الرد على النظام».

كان (أبو الهذيل) واسع الاطلاع، كثير الحفظ للشعر العربي، كثير الاستشهاد به، فصيح القول، جيد المناظرة. قال (المبرد): مارأيت أفصح من (أبي الهذيل) و(الجاحظ)، وكان (أبو الهذيل) أحسن مناظرة، شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت. وقد نظرفي كتب الفلاسفة، واطلع على الفلسفة اليونانية، واقتبس منها، فجاءت أكثر أقواله متأثرة بها. وقد درس (أبو الهذيل) مسائل متعددة إذا نحن قابلناها بأقوال (عمرو بن عبيد) الذي توفي قبله باثنتين وثلاثين سنة أدركنا مدى تطور الاعتزال وتوسعه في ثلاثة أرباع القرن^(٦٢).

صوّره (الجاحظ) في كتاب «البخلاء» صورة ظريفة، وعدّه أبخل المعتزلة، وصوّره على أنه فيه شيئاً من الغفلة، واتهمه (بشر بن المعتز) - شيخ معتزلة بغداد - بالنفاق وحب الظهور وقال فيه: «لأن يكون (أبو الهذيل) لا يعلم وهو عند الناس يعلم أحب إليه من أن يعلم وهو عند الناس لا يعلم. ولأن يكون من السّفلة وهو عند الناس

(٦٠) - محمد عبد الهادي أبو ريّدة: إبراهيم بن سيار النظام ورازه الكلامية والفلسفية القاهرة ١٩٤٦ هامش

ص ٦.

(٦١) - ابن المرتضى: المصدر المذكور ص ١٩، ٢١.

(٦٢) - زهدي حسن جارا الله: المعتزلة ص ١١٥.

من العلية أحب إليه من أن يكون من العلية وهو عند الناس من السفلة . ولأن يكون نبيل المنظر سخيئ المخبر أحب إليه من أن يكون نبيل المخبر سخيئ المنظر، وهو بالنفاق أشد عجباً منه بالاخلاص، ولباطل مقبول أحب إليه من حق مدفوع». وقد كتب (سهل بن هارون) إلى (موسى بن عمران) يدعوه إلى مداراة (أبي الهذيل) مداراة أهل الشر:

إن الضمير إذا سألتك حاجة (لأبي الهذيل) خلاف ما أبدي
فألن له كنفاً ليحسُن ظنه في غير منفعة ولا رُفد
حتى إذا طالت شقاوة جدّه وعناؤه فاجبه بالرد^(٦٣)

يروى (ابن النديم) أنه مات ابن لـ (صالح بن عبد القدوس) الذي يرمي بالزندقة، فجزع عليه ووافاه (أبو الهذيل العلاف) شيخ المعتزلة كالتوجع له، فرأه حزينا. فقال (أبو الهذيل): لا أعرف لحزنك وجهاً إذا كان الناس عندك كالزرع. فقال (صالح): يا (أبا الهذيل) إنما أتوجع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك. فقال له: وما هذا الكتاب يا (صالح)؟ قال: هو كتاب وضعت، من قرأه تشكك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان. قال له (أبو الهذيل): فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت وإن كان قد مات، وشك أيضاً في أنه قد قرأ كتاب الشكوك، وإن كان لم يقرأه. ^(٦٤) وثمة من ينسب هذه الحادثة إلى (النظام):

وقد اشتهر (أبو الهذيل) بالجدل والافتناع من أقرب الطرق. حتى يروى (الخطيب البغدادي) أن لصاً لقيه فأمسك بمجامع جيبه^(٦٥). وقال له: انزع ثيابك. فقال (أبو الهذيل): استحالت المسألة. قال. وكيف؟ قال: تمسك بموضع النزاع وتقول لي انزع، أأنزعه من ذيله أم من جيبه؟ قال: أنت (أبو الهذيل). قال: نعم. فتركه. ^(٦٦)

كان (هشام بن الحكم) يدّعي أن معبوده حسم ذوحد ونهاية، وأنه طويل عريض عميق، وأن طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، ويذكر (أبو الهذيل) في

(٦٣) - ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ٢ ص ٣٣٨.

(٦٤) - الفهرست ص ٢٥١

(٦٥) - الجيب فتحة الرقبة.

(٦٦) - أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٠١.

بعض كتبه أنه لقي (هشام بن الحكم) في مكة عند جبل (أبي قبيس) فسأله: أيهما أكبر: معبوده أم هذا الجبل قال: فأشار إلى أن الجبل يوفي عليه تعالى وأن الجبل أعظم منه، لأنه كان يزعم أن معبوده سبعة أشبار بشير نفسه. وقد جادله (أبو الهذيل) وقطعه.^(٦٧) ويذكر (الشهرستاني) - على العكس - إن (هشام بن الحكم) ناظر (أبا الهذيل)، وألزمه فقال: إنك تقول الباري عالم بعلم وعلمه ذاته، فيشارك المحدثات في أنه عالم بعلم، ويباينها في أن علمه ذاته، فيكون عالماً لا كالعالمين، فلم لا تقول: هو جسم لا كالأجسام، وصورة لا كالصور، وله قدر لا كالأقدار، إلى غير ذلك؟.^(٦٨)

أخذ (أبو الهذيل) الاعتزال عن (عثمان بن خالد الطويل) تلميذ (واصل بن عطاء) وانفرد عن أصحابه بمذهب دفع به الفكر الاعتزالي قدماً في درب الارهاق الفلسفي. يقول: إن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدره، وقدرته ذاته، حيّ بحياة وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثره فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب، واللوازم.^(٦٩) والفرق بين قول القائل عالم لذاته لا بعلم، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته، إن الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة هي بعينها ذات. ويذكر (الأشعري) «أن (أبا الهذيل) أخذ قوله من (أرسطو)، فإن (أرسطو) قال في بعض كتبه: إن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله. فحسن (أبو الهذيل) لفظ (أرسطو) وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو»^(٧٠) والحق أن المعتزلة، وفي طليعتهم (أبو الهذيل) «كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً أحداً بسيطاً، لا يشاركه في القدم شيء، حتى ولا صفاته»^(٧١). وهذا الحرص على تنزيه الله تعالى بمضي في ازدياده دقة وعمقاً حتى يكاد يصبح مطابقاً لمبدأ الهوية من مبادئ الفكر العقلي المنطقي القائل بأن ما هو هو أي أن الله هو الله. فقد كان (أبو الهذيل) ينفي عن الله أن يشبه خلقه على أي نحو كان ذلك الشبه. وقد ذكر (أبو الحسين الخياط) عن

(٦٧) - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٤١ وص ١٣٩.

(٦٨) - الملل والنحل ج ١ ص ٣١١.

(٦٩) - المصدر السابق. ج ١ ص ٦٧.

(٧٠) - مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٥٨.

(٧١) - عبد الرحمن بدوي: المعتزلة والاشاعرة ص ١٤٩.

(أبي الهذيل) أنه «ينفي عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه، ويثبت واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا أحد، وأنه «ليس كمثله شيء». (٧٢).

وقد قسم (أبو الهذيل) كلام الله إلى ما يحتاج إلى حل، وإلى ما لا يحتاج إلى حل. قال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محل، وهو قوله «كن»، وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف. أما إرادة الله فهي في نظره غير مرادٍ وغير أمره. إنها «إرادة لمفعولاته» وهي ليست بمخلوقة على الحقيقة، بل هي مع قوله لها «كوني» خلق لها. وإرادته للابيان ليست بخلق له، وهي غير الأمر به. وإرادة الله قائمة به لافي مكان. وقد أسهم (أبو الهذيل) في نظرية خلق القرآن وقال إن القرآن مخلوق لله، وهو عرض، وإنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه تالٍ فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه. فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة.

وقد تعمق (أبو الهذيل) مشكلة القدر، ورأى رأي المعتزلة في حرية الانسان، حتى يتم التكليف ولكنه قصر ميدان هذه الحرية على الحياة الدنيا، دون الآخرة، فكان قدره الأولى، جبري الآخرة، وذهب إلى أن حركات أهل الجنة والنار، أهل الخلد، حركات ضرورية كلها، لا قدرة للعباد عليها، أي لحرية لهم في صددتها، وكلها مخلوقة لله تعالى، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها. وهذا استنتاج منطقي يبي (أبو الهذيل) عليه قوله بأن حركات أهل الخلد تنقطع وأنهم يصيرون إلى سكون دائم لا يقدر على تحريك شيء من أعضائهم ولا على البراح عن مواضعهم فتجتمع الذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار. يقول (الشهرستاني): «وهذا قريب من مذهب (جهنم) إذ حكم بفساد الجنة والنار، وإنما التزم (أبو الهذيل) هذا المذهب لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم، إن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تنتهي، قال: إني لأقول حركات لا تنتهي أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم، وكأنه ظن أن ما ألزم في الحركة لا يلزمه في السكون». (٧٣)

(٧٢) - كتاب الانتصار ص ١٥
(٧٣) - الملل والنحل ج ١ ص ٦٩

يرى أهل السنة والجماعة إن الطاعة لله عز وجل ممن لا يعرفه إنما تصح في شيء واحد هو النظر والاستدلال الواجب على المرء قبل وصوله إلى معرفة الله تعالى، فهذا النظر والاستدلال التمهيديان يعتبران طاعة لله لأنه قد أمر بذلك. ولكن (أبا الهذيل) يقول بطاعات كثيرة لا يراد بها الله عز وجل. وعنده أن ليس في الأرض صاحب هوى ولا زنديق إلا وهو مطيع لله تعالى في أشياء كثيرة وأن عصاه من جهة كفره. ويستدل (أبو الهذيل) على رأيه في صحة طاعات الله ممن لا يعرفه بقوله: أن بإزاء أوامر الله تعالى زواجر فلو كان من لا يعرفه فعل ترك جميع أوامره وجب أن يكون قد صار إلى جميع زواجره، وأن يكون ممن ترك جميع الطاعات قد صار إلى جميع المعاصي. ولو كان كذلك لصار الدهري يهودياً، ونصرانياً، ومجوسياً وعلى أديان سائر الكفرة. وإذا صار المجوسي تاركاً لكل كفر سوى المجوسية علمنا أنه عاص بمجوسيته التي قد نهي عنها، ومطيع لله عز وجل بترك ما تركه من أنواع الكفر لأنه مأمور بتركها. ويجيب (البغدادي) على هذه الحجة بقوله: ولكن لا خصلة من الطاعة إلا وعضادها معاص متضادة، ولا خصلة من الإيمان إلا وعضادها خصال متضادة، كل نوع منها يضاد النوع الآخر، كما يضادها الطاعة وذلك بمنزلة القيام والقعود والاضطجاع والاستلقاء. وقد يخرج عن القعود من لا يصير إلى جميع أضداده وإنما يخرج من القعود بنوع واحد من أضداده، كذلك يخرج عن كل طاعة لله تعالى بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها. لأن ذلك النوع من الكفر يضاد نوعاً آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات. وينهي (البغدادي) احتجاجه المعاكس بقوله: وهذا واضح في نفسه وإن جهله (أبو الهذيل) (٧٤).

وما انفرد به (أبو الهذيل) قول يتصل بقيمة الحجة الواردة عن طريق الأخبار فيما غاب عن الخواص من آيات الأنبياء وفيما سواها. فقد ذهب إلى أن هذه الحجة لا يمكن أن تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر. ذلك أن الحجة لا تنجب بأخبار الفاسقين والكافرين. فلا بد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان. وأهل الجنة هم أولياء الله المعصومون عن الخطايا، فلا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، والأمة لا تخلو في كل عصر من عشرين منهم على الأقل. (٧٥) وكذلك يرى (أبو الهذيل) إن خبر ما دون الأربعة

(٧٤) - الفرق بين الفرق ص ٧٦.

(٧٥) - الحياط: الانتصار ص ١٦١.

لا يوجب حكماً، ومن فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم . ولا بد في خبر العشرين أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة .

واستدل على أن العشرين حجة بقول الله تعالى : «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين» .^(٧٦) ويرد (البغدادي) على (أبي الهذيل) متهماً إياه بتعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها «لأنه أراد بقوله ينبغي أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة واحداً يكون على بدعته في الاعتزال والقدر وفي فناء مقدورات الله عز وجل ، لأن من لم يُقَلْ بذلك لا يكون عنده مؤمناً ولا من أهل الجنة»^(٧٧) ولعل الذي دفع (أبا الهذيل) إلى اشتراط هذا العدد من رواية الأحكام الشرعية وأن يكون بينها واحد من أهل الجنة حرصه على توفير مزيد من الامكان أمام استخدام الفكر العقلي ، وإقلال فرص الاعتماد على النقل . فنحن نجد (لأبي الهذيل) قولاً في حقيقة المعارف وفي وجوب الاستدلال على معرفة الله بالدليل الفكري قبل ورود السمع .

وقد لخص (البغدادي) موقف (أبي الهذيل) في ميدان المعرفة فقال :
لما وقف (أبو الهذيل) على اختلاف الناس في المعارف ، هل هي ضرورية أم اكتسابية؟ ترك قول من زعم أنها كلها ضرورية ، وقول من زعم أنها كلها كسبية ، وقول من قال إن المعلوم منها بالحواس ضرورية ، وما علم منها بالاستدلال اكتسابية . واختار لنفسه قولاً خارجاً عن أقوال السلف فقال : المعارف ضربان : (١) - أحدهما باضطرار : وهو معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته . (٢) - ومابعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس ، فهو علم اختيار وكسب . وعلى هذا فإن (أبا الهذيل) يذهب إلى أن المعرفة ضرورية في حالة واحدة فقط هي معرفة وجود الله والدليل الداعي إلى معرفته . وقد قصر الضرورة في المعرفة على هذه المسألة فقط . وماعداها فهو مكتسب مراد ، بما في ذلك المعارف الحسية والاستدلالية طبعاً . ولعله إنما قال بأن المعرفة بوجود الله والدليل المثبت لهذا الوجود ضروريان حتى يثبت المسؤولية على الذين لم تبلغهم رسالات الأنبياء . إذ لو كانت معرفة وجود الله ضرورية ، لما كان هناك

(٧٦) - سورة الأنفال ٨ / ٦٥ .

(٧٧) - الفرق بين الفرق ص ٧٧ .

عذر لأحد في الجهل به . وبالتالي لن يعفى أحد من مسؤولية الايمان بالله ، ومن العقوبة على الكفر به أو إنكار وجوده أو الجهل به .^(٧٨)

ويتبع هذا قول (أبي الهذيل) في الفكر قبل ورود السمع ، وإنه يجب على المرء أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ، وإن قصر المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، على خلاف أهل السنة والجماعة الذين يقولون بأنه لا يجب على الخلق شيء إلا بأمر من قبل الله تعالى على لسان رسول مؤيد بالمعجزة . ولكن (أبا الهذيل) يذهب إلى أبعد من ذلك ويرى أن على المرء أن يعلم بعقله وقبل ورود السمع حسن الحسن وقبح القبيح ، فيجب عليه الاقدام على الحسن ، كالصدق والعدل ، والاعراض عن القبيح كالكذب والجور .

ومن آراء (أبي الهذيل) التي انفرد بها عن أصحاب المعتزلة قوله في الآجال وفي الأرزاق . فهو في صدد الآجال يقول أن الرجل إن لم يقتل مات في ذلك الوقت ، ولا يجوز أن يزداد في العمر أو ينقص . وأما رأيه في الأرزاق فهو يرى أنها على وجهين : (١) - أحدهما ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد ، فعلى هذا من قال إن أحداً أكل وانتفع بها لم يخلقه الله رزقاً ، فقد أخطأ لما فيه : أن الأجسام مالم يخلقه الله . (٢) - والثاني ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد ، فما أحل منها فهو رزقه ، وما حرم فليس رزقاً ، أي ليس مأموراً بتناوله .

والحق أن (أبي الهذيل) رأياً خطيراً في الانسان يقودنا إلى فلسفة طبيعية قال بها في صدد الجوهر والعرض والجسم والحركة والسكون . يقول : «الانسان هو الجسد فقط دون النفس ، ويحتج بآيات من القرآن الكريم منها الآية القائلة : «خلق الانسان من صلصال كالفخار»^(٧٩) .

وخلاصة رأيه في الجوهر والأعراض أن الأعراض لم تسمّ أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام . فقد توجد أعراض لا في جسم ، وحوادث لا في مكان ، كالوقت ، والارادة من الله تعالى ، والبقاء والفناء . والأعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ماعدا الألوان ، فإنها ترى ولا تلمس . ومن الأعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى . فالحركات كلها لا تبقى ، والسكون بعضه يبقى وبعضه لا يبقى . فسكون الحي لا يبقى ، وسكون الميت يبقى .

(٧٨) - عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين . . ص ١٤٠ .

(٧٩) - سورة الرحمن ٥٥ / ١٤

والآلام واللذات تبقى . أما الأعراض الأخرى كالألوان والطعوم والأرايح والحياة والقدرة فتبقى كلها . وما يبقى من الأعراض يبقى ببقاء مخلقه الله لا في محل . ثم أن من الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد . فما نعرف كيفيته لا يجوز أن يعاد ، وما لا نعرف كيفيته يجوز أن يعاد . كذلك يجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التي يعرفون كيفيتها - كالحركة والسكون والصوت والألم . أما ما لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت والقدرة والعجز فليس يجوز أن يوصف تعالى بالقدرة على أن يقدرهم على شيء منها . وعلى هذا فإن كل ماتولد من فعل المرء مما تعلم كيفيته فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحجر عند دفعه له . ** وإن الإنسان قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه . فاما اللذة والألوان والطعوم والأرايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والعطش والادراك والعلم الحادث في غيره عند فعله - فذلك أجمع عنده فعلُ الله سبحانه .

فإذا كانت الاستطاعة - بالتعريف - هي أن القدرة متقدمة على مقدورها غير مقارنة له ، وكانت المقدورات على نوعين : مبتدأ كالارادة ، ومتولد كالصوت ، فإن المعتزلة تجمع على أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة عليه وعلى ضده ، وهي غير موجبة للفعل ، ولا يمكن أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه . وقد ذهب (أبو الهذيل) إلى أن الاستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لاحداث ما يصدر عنه من أفعال . فهو يرى أن «الاستطاعة يحتاج إليها فعل الفعل . فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه . وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل ، ويكون عجزاً عن فعل : لأن العجز عندك لا يكون عجزاً عن موجود ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة . وجوز (أبو الهذيل) وجود أقل قليل الكلام مع الخرس ، وجوز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة ، ولم يجوز وجود العلم مع الموت ، ولا وجود الارادة مع الموت . (٨٠)

إن الحركة والسكون ، في رأي (أبي الهذيل) ، هما غير الكون . والجسم في حال خلق الله تعالى لا متحرك ولا ساكن ، ولكن قد يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة . ويجوز أن يتحرك الجسم لا عن شيء ولا إلى شيء . وإن يتحرك الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحل في بعض أجزائه . وكان المتكلمون يرون أن الجزء الذي قامت به الحركة هو المتحرك فقط دون غيره من أجزاء الجملة .

(٨٠) - الأشعري مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٤٤ .

وقد أقر (أبو الهذيل) الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد الذي لا ينقسم. وقال عن الجوهر الفرد أنه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق. وهذا شبيه برأي (ديمقريطس). ولكن (أبا الهذيل) يخلص من وصف الجوهر الفرد على هذا النحو إلى أن من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسماً، على خلاف (ديمقريطس) لأن الجسم يتكون في رأيه من ستة أجزاء على الأقل فهو ماله يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل. والجوهر إذا انفرد يحتمل من الأعراض الحركة والسكون. أما باقي الأعراض كاللون والطعم والقدرة والعلم والحياة فلا تجوز عليه. وفي مقدور الله تعالى أن يفرق الجسم ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جواهر لا تقبل الانقسام، ولكن لا يمكن تعرية الجوهر إذا انفرد من الحركة والسكون وإذا أفرد الله الجوهر أمكن رؤيته بالعيون. وقد يكون في هذا القول الأخير شيء من التناقض لأن الجوهر إذا كان لا يحتمل اللون فكيف يصح أن يرى؟^(٨١) ويستنتج (البغدادى) من «بدعة» (أبي الهذيل) أنه لو صح رأي (العلاف) لوجب عليه أن الله تعالى لو خلق جزءاً منفرداً لم يكن راثياً له.^(٨٢)

٥ - ابراهيم بن سيار النظام:

ولد (أبو اسحق ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام) في البصرة، أو أنه نشأ فيها، وكثيراً ما يلقب بالبصري، ولا يعرف تاريخ مولده، والأرجح أنه في سنة ١٦٠ هـ. وكان مولى (الزياديين من ولد العبيد) أو أنه مولى (بني بجير بن الحارث بن عباد الضبعي) كما يقول (ابن حزم).

قصد الأهواز، وخرج إلى الحج، وورد على الكوفة حيث «لقي بها (هشام بن الحكم) وجماعة من المخالفين، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام، فقطعهم»،^(٨٣) ثم دخل بغداد، وعرف مجلس (الرشيد) ووزيره (يحيى البرمكي)، وعرف (جعفر بن يحيى)، وحضر مجلس (المأمون) مع أستاذه (أبي الهذيل)، ولعله استقر آخر الأمر في (بغداد) حيث توفي على الأرجح في سنة ٢٣١ هـ، وقد جعل (نيبرغ) وفاته بين سنتي ٢٢٠ و ٢٣٠ هـ (٨٣٥ - ٨٤٥ م).

(٨١) - زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ١١٦.

(٨٢) - الفرق بين الفرق ص ٧٩.

(٨٣) - ابن المرتضى: المعتزلة ص ٢٩.

يذكر (الخطيب البغدادي)^(٨٤) أن (النظام) عاشر في صغره قوماً من الشنوية والسمنية، وخالط بعد كبره جماعة من الفلاسفة، فأخذ عنهم بعض أقوالهم، وقد وصفه بأنه من «فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة». والثابت أنه أخذ الاعتزال عن (أبي الهذيل العلاف) ولكنه بذه وتفوق عليه في شمول ثقافته وجرأته وعمقه الفلسفي. وقد تحدث عنه (نيرغ) فهو عنده «شاعر فذ، وعالم لغة بارع، وهو بوجه خاص جليل بلغ الغاية في النفاذ والارهاق وهو من أهم الشخصيات في الثقافة الإسلامية». ^(٨٥) وقال عنه (أحمد أمين) أنه «آية في النبوغ، حدة ذهن، وصفاء قريحة، واستقلال في التفكير، وسعة اطلاع، وغوص على المعاني الدقيقة، وصياغة لها في أحسن لفظ وأجمل بيان»^(٨٦).

حكوا في المقارنة بين (النظام) وبين خاله وأستاذه (العلاف) أن (أبا الهذيل) يذوب أمامه كما يذوب الثلج في الحرارة. وقد روى (الجاحظ) أنه قيل (لأبي الهذيل): أنك إذا راوغت واعتلت وأنت تكلم (النظام) فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه. قال: خمسون شكاً خير من يقين واحد.

انقسم الناس في سبب اطلاق لقب (النظام) عليه انقساماً ينم عن عين الرضى وعين السخط. (فالبغدادي) يتهم المعتزلة بأنهم «يموهون على الاغمار بدينه ويوهمون أنه كان نظاماً للكلام المتشور والشعر الموزون». ويرى أن سبب اللقب هو أنه «كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظام». ^(٨٧) ولا يبعد أن يكون (النظام) سمي بهذا الاسم لنظمه الخرز في شبابه، وقد كان فقيراً، وأن يكون لقب بذلك لنظمه الشعر بعد أن نضج واكتملت مواهبه»^(٨٨).

وصفه تلميذه (الجاحظ) بقوله: «كان (ابراهيم) مأمون اللسان، قليل الزلل والزيغ في باب الصدق والكذب» وعني بقوله «قليل» النفي، بدل استعمال كلمة (لا) أو (ليس). ولكنه قال: «إنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على

(٨٤) - تاريخ بغداد - طبعة القاهرة ١٩٣١ ج ٢ ص ٩٧.

(٨٥) - الموسوعة الإسلامية. مادة (النظام).

(٨٦) - ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٠٦.

(٨٧) - الفرق بين الفرق ص ٧٩.

(٨٨) - محمد عبد الهادي أبو ريدة: ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية - القاهرة ١٩٤٦ ص ٧٠.

العارف والخاطر، والسابق الذي لا يوثق بمثله. فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص! ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه، وينسى أن بدء أمره كان ظناً. فإذا اتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه. ولكنه كان لا يقول: «سمعت» ولا «رأيت». وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد بهرتة». (٨٩)

(للنظام) شخصية ثقافية شاملة فذة. ونحن نجده من أكثر المعتزلة حرصاً على استخدام العقل والجدل في شؤون الحياة والفكر على السواء. وقد ميّز دارسوه ناحيتين أساسيتين لديه: ناحية أدبية وناحية كلامية أو لاهوتية. (٩٠) ولكن حرية تفكيره تشمل وجوه الثقافة الإسلامية الذائعة في عصره، حتى ما كان منها أدبياً.

ففي المجال الأدبي نجد (النظام) أدبياً جديلاً يغوص، في النثر وفي الشعر، على المعاني الرقيقة الدقيقة ويصوغها في قالب من التعبير الطريف الرهيف عما لم يكن للأدباء به كبير عهد.

طلب (يحيى البرمكي) إلى العلماء الذين كانوا في مجلسه أن يتكلموا له في العشق، فقال (النظام): «العشق أرقُّ من السراب، وأدبُّ من الشراب، وهو من طينة عطرة، عُجنت في إناء الجلالة، حُلُو للمجتني ما اقتصد، فإذا أفرط عاد خبلاً قاتلاً، وفساداً معطلاً، لا يطمع العلاج في صلاحه. له سحابة غزيرة تهمي على القلوب، فتعشب شغفاً، وتثمر كلفاً، وصريعه دائم اللوعة، ضيق المتنفس، مشارف للزمن، طويل الفكر، إذا جنَّه الليل أرق، وإذا أوضحه النهار قلق. صومه البلوى، وإفطاره الشكوى». (٩١)

وقد روي عنه أن دخل وهو صغير على (الخليل بن أحمد)، وفي يد الخليل قدح زجاج. فقال له (الخليل): صف هذه الزجاجية. قال: أمدح أم بدم؟ قال: بمدح. قال: تريك القذى، ولا تقبل الأذى، ولا تستر ما وراءها. قال: فذمها. قال: يسرع إليها الكسر، ولا تقبل الجبر. قال: فصف لي هذه النخلة، وأوماً إلى نخلة في داره.

(٨٩) - الحيوان. ج ٢ ص ٢٢٩.

(٩٠) - أحمد أمين: ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٠٦.

(٩١) - المسعودي: مروج الذهب ج ٦ ص ٣٧١.

قال : بمدح أم بدم ؟ قال بمدح ، قال : حلّوجناها ، باسق منتهاها ، ناضر أعلاها .
قال : فذمّها قال : صعبة المرتقى ، بعيدة المجتنى ، مخوفة بالأذى . فقال (الخليل) :
يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج .^(٩٢)

قال في العلم : «العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، فإذا أعطيته كلك
فأنت من إعطائه لك البعض على خطر» . وقال في الكتب وفي الذكاء والثقافة العامة
والاختصاص : «إن الكتب لا تحيي الموتى ، ولا تحول الأحمق عاقلاً ، ولا البليد ذكياً .
ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول ، فالكتب تشحذ وتفتق وترهف وتشفي . ومن
أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه . فإن ذلك إنها تصور له بشيء اعتراه .
فمن كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين أو ثلاثة أشياء . ولا ينزع عن الدرس
والمطارحة ، ولا يدع أن يمرّ على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر
الأصناف فيكون عالماً بخواص ويكون غير غافل عن سائر ما يجري فيه الناس» .
ولقد خالف (النظام) خاله (أبا الهذيل) في المال وإنفاقه ، فكان إذا اجتمع
(للنظام) مال حبس لنفسه بلغة وفرّق الباقي في أبواب المعروف ، على نقيص (أبي
الهذيل) الذي شهّر (الجاحظ) ببخله وتهكم عليه .

يقول (النظام) : من حق المال عليّ أن أطلبه من معدنه ، وأصيب به الفرصة عند
أهله ، ومن حقي عليه أن يقيني السوء بنفسه ، ويصون عرضي بابتداله ، ولا يفعل ذلك
إلا بأن أسمح به . ألا ترى ذا الغنى ما أدوم نصبة ، وأقل راحة ، وأخس - من ماله -
حظه ، وأشد - من الأيام - حذره ، وأعزى الدهر بثله ونقصه ، ثم هو بين سلطان
يرعاه ، وذوي حقوق يسبونّه ، وأكفأ ينافسونّه ، وولد يريدون فراقه ، قد بعث عليه
الغنى من سلطانه العناء ، ومرّ أكفأ الحسد ، ومن أعدائه البغي ، ومن ذوي الحقوق
الذم ، ومن الولد الملال ؛ وذو البلغة قنع فدام له السرور ، ورفض الدنيا فسلم من
المحذور ، ورضى بالكفاف فتنبهته الحقوق» .^(٩٣)
ومن ظرفه أنه كان يقول : «لا أقول ميت قبلك ، لأنّي إذا مت قبله مات هو
بعدي ، ولكن أقول بدّلك» .

(٩٢) - طبقات المعتزلة ص ٥١ .

(٩٣) - الحصري : زهر الأدب : ج ٢ ص ١٢٣ .

ومثل هذا النثر «الجدلي» نجده في شعر (النظام)، على رفته وغزله يقول:

ياتاركبي جسداً بغير فؤاد أسرفت في الهجران والابعد
إن كان يمنعك الزيارة أعين فادخل إليّ بعلقة العُوداد
إن العيون على القلوب إذا جنت كانت بليتها على الأجساد^(٩٤)

ويقول:

أريد الفراق وأشتاقكم كأننا افترقنا ولم نفترق
وأستغنم الوصل كي أشتفي وهل يشتفي أبداً من عشق؟!^(٩٥)

ويقول:

وشادن ينطق بالظرف يقصر عنه منتهى الوصف
رق فلو بُزّت سراويله علّقه الجو من اللطف
يجرحه اللحظ بتكراره ويشتكى الإياء بالطرف
أفديه من مُغرئ بما ساءني كأنه يعلم مأخفي^(٩٦)
وينسب (ابن النديم) في «الفهرست» تعليقاً فاحشاً على البيتين الثاني والثالث إلى (أبي الهذيل).

يقول (النظام):

توممه طرفي قالم خده فصار مكان الوهم من نظري أثر
وصافحه قلبي قالم كفه فمن صَفَح قلبي في أنامله عُقر
ومرّ بقلبي خاطراً فجرحته ولم أَر جسماً قط يجرحه الفكر
يمرّ فمن لينٍ وحسن تعطف يقال به سكر وليس به سكر
ويروى أن (للجاحظ) تعليقاً فاحشاً كالذي عزي إلى (أبي الهذيل) على هذه الأبيات. ^(٩٨)

(٩٤) - أمالي المرتضى ج ١ ص ١٣٣.

(٩٥) - سرح العيون ص ١٤٤.

(٩٦) - المرجع نفسه ص ١٤٤، وتاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧.

(٩٧) - أمالي المرتضى ج ١ ص ١٣٣.

(٩٨) - أبوريده: إبراهيم بن سيار النظام ص ٧ هامش.

والتعليقان كلاهما ينهان عما اتسعت له البيئة الأدبية في عصر (النظام) من انفتاح على التحرر الفكري، والتقدير الجمالي، والقيم الفنية.
ويشير (النظام) إلى بعض آرائه في أن الجسد قالب الروح فيقول:
مازلت آخذ روح الزق في لطف واستببح دماً من غير مجروح
حتى انثنيت ولي روحان في جسدي والزق مطرّح، جسم بلا روح^(٩٩)

أما التحرر الفكري في سائر وجوه الثقافة الإسلامية التي احتواها (النظام) فإنه يبلغ درجة قصوى نعبر عنها بروحه الانتقادية، ولها منازع علمية وتجريبية وعقلية وجدلية.

وبهذه الروح الانتقادية نظر (النظام) إلى الناس جميعاً عامتهم ومثقفهم، وعرض سلوكهم وأفكارهم على محك العقل، وأرخص لجرأته في الفكر الحر العنان.
انتقد أوهام العامة وعاداتهم وخرافاتهم وتطيرهم وإيمانهم بالسعالي والغيلان.
وهو يفسّر مصدر هذا الضلال بتتبع تاريخه النفسي والتربوي والاجتماعي، ويوضح كيف يتحول الوهم إلى عقيدة، وينقلب الخيال حقيقة لها قوة البدهة الكاذبة. ومصدر ذلك كله فقدان الروح الانتقادية وتأصل السذاجة والغباء، وتعذر التمييز بين مايوجب التكذيب أو التصديق أو الرية والشك.

يقول: «أصل هذا الأمر وابتدأه ن القوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرّد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد عن الناس استوحش، ولا سيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين والوحدة، لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة، وقد ابتلي بذلك غير حاسب... وخبرني (الأعمش) أنه فكر في مسألة فأبكر أهله عقله حتى حموه وداووه، وقد عرض ذلك لكثير من الهند. وإذا استوحش الانسان مثل له الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب وتفرق ذهنه، وانقضت أخلاطه، فيرى مالا يرى، ويسمع مالا يسمع، ويتوهم الشيء الصغير أنه عظيم جليل، ثم جعلوا ماتصوّر لهم من ذلك شعراً تناشدوه، وأحاديث توارثوها، فازدادوا بذلك إيماناً، ونشأ عليه الناشء، وربى به الطفل، فصار أحدهم حين يتوسط الفيافي، وتشتمل عليه الغيطان في الليالي الخنادس، وعند أول وحشة أوفزعة، وعند صياح بُوم ومجاوبة صدى يرى كل باطل، ويتوهم كل زور. وربما كان في الجنس

(٩٩) - تأويل مختلف الحديث ص ٢١.

والطبيعة نفاقاً كذاباً وصاحب تشنيع وتهويل، فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة، فعند ذلك يقول: رأيت الغيلان، وكلمت السعلاة؛ ثم بنحاور ذلك إلى أن يقول: قتلتها، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: رافقتها! ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول: تزوجتها... ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به، ومدّهم فيه، أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وهذه الأخبار إلا أعرابياً مثلهم، وإلا غيبا لم يأخذ نفسه قط سمير ما يوجب التكذيب والتصديق أو الشك، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط. وإما أن يلقوا رواية شعر، أو صاحب خبر، فالرواة عندهم كلما كان الأعرابي أكذب في شعره كان أظرف عندهم، وصارت روايته أغلب، ومضاحكاً: حديثه أكثر. فلذلك صار بعضهم يدّعي رؤية الغول أو قتلها أو مرافقتها تزويجها^(١٠٠)

ويعلق الأستاذ «أحمد أمين» على هذا التحليل بقوله: «وهذا تحليل يدل على عقل راجح ونظر دقيق وتفكير حر. ولعل (النظام) علّل هذا 'دعياً لرأي المعنّاه من الجن لا يراهم الانس، وأن طبيعة تكوين الجن لا تمكن الانس من رؤيتهم'... وهذا التفكير الحر، والعقل الراجح، والنظر الدقيق ينبغي في إيمان (النظام) بضرورة اتباع منهج علمي واضح في طلب المعرفة الصحيحة. وهذا... حج في ينطوي على الركنين الأساسيين اللذين سببا النهضة الحديثة في أوروبا، وهما الذات والتجربة^(١٠١).

يقول: «نازعت الشكّك والملحدّين فوجدت الشكّك أبعد بحواهر الكلام... أصحاب الجحود» ويقول: «الشكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن بدّ من فط حسي صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك^(١٠٢).

وقد حكى (الجاحظ) أن (النظام) اشترك مع الأمير (محمد بن علي بن سليمان) الهاشمي في إجراء بعض التجارب على الحيوان، منها تجربة لمعرفة أثر الخمر في مختلف أنواعه، فسقيهاها للأبل والخيول والبقر والبراذين والظباء والشاء والسنور والكلب واس

(١٠٠) - الجاحظ: الحيوان ج ٦ ص ٧٧.

(١٠١) - ضحى الاسلام ج ٣ ص ١١٦.

(١٠٢) - المصدر السابق ص ١١٢.

(١٠٣) - الجاحظ: الحيوان ج ٦ ص ١٦.

عرس ، واستعاننا لبلوغ مأربهما بحاوي فكان يحتال على الأفاعي حتى يصب في حلقتها بالأقماح ، وشاهدا فعل الخمر في هذه الأنواع المختلفة ، ولم ينج من ذلك الأسد إذ سقيا أسداً مقلّم الأظفار لمعرفة مدى احتماله . وأكدّ (النظام) أن الظبي أملك الحيوانات سكرًا ، وهو يقول : «لولا أنه من الترفه لكنت لايزال عندي الظبي حتى أسكره وأرى طرائف ما يكون منه» .

وشارك (النظام) (محمد بن عبد الله) في إجراء تجارب خاصة على ظليم ليتحققا من أثر الحجارة المحمّاة وأثر الحجر فيه . يقول (الجاحظ) : «وأخبرني (أبو اسحق) - وكنا لانرتاب بحديثه إذا حكى عن سمع أو عيان - أنه شهد (محمد بن عبد الله) يلقي الحجر في النار ، فإذا عاد كالجمر قذف به قدام الظليم ، فإذا هويتلعه كما يبتلع الجمرة . وكنت قلت له : إن الحجر سخيّف سريع الانطفاء إذا لقي الرطوبات ، ومتى أطبق عليه شيء يحول بينه وبين النسيم خمد . والحجر أشد إمساكاً لما يتداخله من الحرارة ، فلو أحميت الحجارة . فأحماها ثم قذف بها إليه فابتلع الأولى ، فارتبت به ، فلما ثنى وثلث اشتد تعجبي له . فقلت : لو أحميت أواقي الحديد ما كان منها ربع رطل ونصف رطل ، ففعل ، فابتلعه . فقلت : هذا أعجب من الأول والثاني . وقد بقيت علينا واحدة ، وهو أن نظّر أيسمرى الحديد كما يستمرىء الحجارة . ولم يتركنا بعض السفهاء وأصحاب الحرّ أن نتعرف ذلك على الأيام . وكنت عزمت على ذبحه وتفتيش جوفه وقانصته ، فلعل الحديد يكون قد بقي هناك لا ذائباً ولا خارجاً ، فعمد بعض ندمائه إلى سكين ، فأحماه ، ثم ألقاه إليه ، فلم يجاوز أعلى حلقة حتى طلع طرف السكين من موضع ذبحه ، ثم خرّ ميتاً ، فممننا بخرقه من استقصاء ما أردنا» .^(١٠٤)

أخذ (النظام) من كل علوم عصره بطرف . وقد دخل ميادين كل قوم ناقداً معتداً بالعقل وحده ، فهو يتناول ما وصل إليه علمه ويزنه بميزان العقل فيقبله أو يرفضه ولعله كان يسرف في النقد بأكثر من يقينه من ميدان المعرفة الذي ينظر فيه . «وهو في كل أبحاثه يحكم العقل ، وهو أدواته ، ولا يعتمد على النص بقدر ما يعتمد على العقل» .^(١٠٥)

وقد أطلق (النظام) لفكره الحر ، وعقله الانتقادي ، العنان في نقد التفسير والسنة والأحاديث وأعمال الصحابة وأقوال الفقهاء والمتكلمين .

(١٠٤) - الحيوان - ج ٢ ص ٨٣ .

(١٠٥) - أبو ريده : النظام ص ٥٢ .

ففي مجال التفسير يرفض (النظام) كل تفسير للقرآن الكريم على نحو يخالف نهجه «العقلي» في التفسير. ومن الجائز تلخيص هذا النهج «النظامي» في النقاط الآتية :
 عدم البعد في التأويل عن المعنى الذي تدل عليه الألفاظ بحسب عادة العرب في تعبيرهم . - وترك التكلف وترك الجري وراء الغريب من التأويل ؛ لأن أكثر الضلال يأتي من «الطمع ومن شدة الإعجاب بالغريب من التأويل . - ومن الواجب في التفسير السليم محاولة الوصول إلى معنى الألفاظ بشكل كلي إجمالي ، ولذلك يرد رأي من يحاول أن يجد للفظ الواحد معاني بمقدار تكرره في الآيات - كما أن من الواجب السعي إلى تبيان معاني القرآن ومافيها من أحكام ودلالة عقلية منطقية وحجة خفية .

يقول (النظام) : «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين ، وإن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا في كل مسألة ، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية ، وعلى غير أساس . وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم . وليكن عندكم (عكرمة) و(الكلبي) و(السري) و(الضحّاك) و(مقاتل بن سليمان) و(أبوبكر الأصم) في سبيل واحدة : فكيف أثق بتفسيرهم ، وأسكن إلى صوابهم ، وقد قالوا في قوله عز وجل : «وإن المساجد لله» ،^(١٠٦) إن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها ، بل إنما عنى الجباه وكل ماسجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة . وقالوا في قوله تعالى : «أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت»^(١٠٧) إنه ليس الجمال والنوق وإنما السحاب»^(١٠٨) وفسروا الويل بأنه واد في جهنم ، ثم قعدوا يصفونه ، مع أن الويل في كلام العرب معروف في الجاهلية والاسلام . هذا إلى أن قولهم إن من الخطأ الوصول في «سلسيلا» من قوله تعالى : «عيناً فيها تسمى سلسيلا» بل هي عندهم : سُل سبيلاً إليها يا محمد ! فإن كان كما قالوا فأين معنى «تسمى» ، وعلى أي شيء وقع قوله : «تسمى» ، فتسمى ماذا؟ وكذلك تفسيرهم الجلود في قوله تعالى : «وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا؟»^(١٠٩) بأنها كناية عن الفروج ، كأنه لا يرى أن كلام الجلود من أعجب العجب !!! .

(١٠٦) - سورة الجن ٧٢ / ١٨ .

(١٠٧) - سورة الغاشية ٨٨ / ١٧ .

(١٠٨) - الجاحظ : الحيوان ج ١ ص ١٦٨ .

(١٠٩) - سورة فصلت ٤١ / ٢١ .

كتب (أحمد أمين) : «ثم أن (النظام) واسع الحرية في التفكير، شديد الجراءة على المحدثين، قليل الايمان بصحة الحديث، وهو شديد الايمان بالقرآن، قليل التصديق بما يرويه المفسرون حول الآيات من أخبار»^(١١٠) إنه يحكم العقل في الأحاديث، ويفضح ما فيها من تناقض في بعض الأحيان، وينكر كل حديث شديد غرابته. من ذلك أن الاحاديث كثيرة في مدح القط وذم الكلب، وتفضيل الأول على الثاني، فالهرة محبوبة في الاسلام وسورها طاهر، والكلب مكروه وسوره نجس أشد النجاسة، ومع ذلك يحتكم (النظام) إلى عقله ويقول مخاطباً المحدثين : «لقد قدمتم السنور على الكلب. ورويتم أن النبي (ﷺ) أمر بقتل الكلاب واستحياء السنائر وتقريبها وتربيتها وأنه قال : إنهن من الطوافات عليكم، مع أن كل منفعة السنور إنما هي أكل الفأر فقط. . وهو مع ذلك يأكل حمامكم وخرافكم والعصافير التي يتلهم بها أولادكم، ويأكل الطائر الذي يتخذ لحسنه وحسن صوته، فإن هو عفا عن أموالكم لم يعف عن أموال جيرانكم - ومنافع الكلب لا تحصيها الطوامير - ثم السنور مع ذلك يأكل الأوزاغ والعقارب والخنافيس والحيات وكل خبيثة، وكل ذات سم، وكل شيء تعافه النفس؛ ثم قلتم في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم؛ ثم لم ترضوا به حتى أضفتموه إلى نبيكم»^(١١١)

فلا نستغرب أن نجد (ابن قتيبة) يعتبر (النظام) أكبر الطاعنين في الحديث، وأن ينقل (الخطاط) في كتاب «الانتصار» عن (أبي العباس بن العاص) قوله : إن (النظام) كان أشد الناس إزراء على أهل الحديث، وهو القائل فيهم :
زوامل للأسفار^(١١٢) لا علم عندهم بما تحتوي إلا كعلم الأباعر

ثم أن (ابن قتيبة) يعدّ (النظام) أكبر الطاعنين في الصحابة والمكذبين لهم. فقد كذب (النظام) مثلاً (ابن مسعود) حين قال : «زعم (ابن مسعود) أن القمر انشق وأنه رآه. وهذا من الكذب الذي لاخفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره

(١١٠) - ضحى الاسلام ج ٣ ص ١١٦ .

(١١١) - الجاحظ : الحيوان ج ٢ ص ٥٥ .

(١١٢) - الزاملة : التي يحملها عليها من الابل وغيرها، وجمعها زوامل والأسفار الكتب .

شاعر، ولم يُسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد،^(١١٣) ذلك أنه روي عن (ابن مسعود) أنه قال: «رأيت جراً بين فلقي القمر».

ويذكر (البغدادى)^(١١٤) أن (الجاحظ) ذكر عن (النظام) في كتابه «المعارف» وفي كتابه المعروف بـ (الفتيا) أنه عاب أصحاب الحديث ورواياتهم أحاديث (أبي هريرة). وزعم أن (أبا هريرة) كان أكذب الناس. وطعن في (الفاروق عمر) وزعم أنه شك يوم الحديبية في دينه، وشك يوم وفاة النبي (ﷺ) وأنه كان فيمن نفر بالنبي (ﷺ) ليلة العقبة، وأنه ضرب (فاطمة) ومنع ميراث العترة وأنكر عليه تغريب (نصر بن الحجاج) من المدينة إلى البصرة، وزعم أنه ابتدع صلاة التراويح، ونهى عن متعة الحج، وحرم نكاح الموالي للعريبات. وعاب (عثمان) بإيوائه (الحكم بن العاص) إلى المدينة، واستعماله (السويد بن عقبة) على الكوفة حتى صلب بالناس وهو سكران. وعابه بأن أعان (سعيد بن العاص) بأربعين ألف درهم على نكاح عقده. وزعم أنه استأثر بالحمى. ثم ذكر (علياً) وزعم أنه سئل عن بقرة قتلت حمراً فقال: أقول فيها برأى، ثم قال (بجهله): من هو حتى يقضي برأيه».

سمع (النظام) ماقاله (علي بن أبي طالب) من أن النبي (ﷺ) قال له في أمر الخوارج: «إنك مقاتلهم وقتلهم، وأن (المخدج ذا الشدية) منهم، وأنك ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين». وروى له أن (علي بن أبي طالب) كان يوم النهر وأن يتفقد القتلى ويرفع رأسه إلى السماء تارة ينظر إليها، ثم يطرق إلى الأرض فينظرها تارة أخرى، وإنما كان سيدنا (علي) قد تفقد القتلى ليجد من جملتهم (المخدج). فلما استبطأ وجوده، وطال الزمان، أشفق من دخول الشبهة على أصحابه لما كان قال لهم، فاهتم وجعل يقول: «والله ما كذبت ولا كذبت، وصار يرفع رأسه داعياً متضرعاً أن يجعل الله تعالى له الظفر» (المخدج)، ثم يغلبه الهم فيطرق. وبدل أن يؤول (النظام) أطراق سيدنا (علي) ورفع رأسه، قال متهماً: أنه كان يوهم أصحابه أنه يوحى إليه.^(١١٥)

ويحاول (الشهرستاني) إظهار تناقض (النظام) حين يقول عنه: إنه يميل إلى

(١١٣) - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٢٥.

(١١٤) - الفرق بين الفرق ص ٨٩.

(١١٥) - ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨.

الروافض ويوقع في كبار الصحابة. ^(١١٦) ولكن الثابت في الأمر أن (النظام) لم يكن يتردد، حتى قبل أن يتم تثبته من بعض الروايات التاريخية إلى درجة اليقين، لم يكن يتردد في نقد الناس، عامتهم، كما رأينا، وخاصتهم حتى كبار الصحابة والتابعين. أما في مجال الفقه فإن (النظام) أدخل في أبوابه «ضلالات لم يسبق إليها» كما يقول (البغدادي). ^(١١٧) فإذا نظرنا في موقعه من أصول الفقه وجدناه لا يعترض على حجية القرآن، ولا على حجية السنة. ولكنه يعارض حجية الاجماع والقياس. فإذا كان الاجماع اتفاق مجتهدي الأمة الاسلامية بعد وفاة النبي على حكم شرعي قال (النظام) ويعض الشيعة «بإحالة إمكان الاجماع» ذلك أن اتفاق مجتهدي الأمة على الحكم الواحد الذي لا يكون معلوماً بالضرورة محال، كما أن اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال. وقد كان لموقف (النظام) في «أن الاجماع ليس بحجة» تأثير في تاريخ الاجماع تابعه فيه الظاهرية. ولعل (النظام) هو أول من اعترض على القياس الشرعي. وقد حكى عن (عبيد الله بن عمر) قوله: «ما علمت أن أحداً من البصريين، ولا غيرهم ممن له بناءة، سبق (ابراهيم النظام) إلى القول بنفي القياس. ويعلن (البغدادي) أن (النظام) أبطل القياس الشرعي وأبطل حجة الاجماع، وزعم أن الأمة من عهد نبيها، عليه السلام، إلى أن تقوم القيامة لو أجمعت على حكم شرعي جاز أن يكون إجماعها خطأ وضلالاً».

ونخبرنا (ابن قتيبة) أنه حكى عن (النظام) أنه قال: قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعاً على الخطأ. قال: ومن ذلك إجماعهم على أن النبي (ﷺ) بعث إلى الناس كافة، دون جميع الأنبياء، وليس كذلك، وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه، لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدّقه ويتبعه، فخالف الرواية عن النبي (ﷺ) أنه قال: بعثت إلى الناس كافة، وبعثت إلى الأحمر والأسود. وكان النبي يُبعث إلى قومه. وأول الحديث. وفي مخالفة الرواية وحشة، فكيف بمخالفة الرواية والاجماع لما استحسن؟ ^(١١٨)

منع (النظام) إمكان وقوع إجماع الطائفة على أمر عادة فضلاً عن حجيته. واتهم بأنه كان يزعم أن الأمة بأسرها يجوز عليها الاجتماع على الخطأ والضلال «من جهة

(١١٦) - الملل والنحل ج ١ ص ٧٧.

(١١٧) - الفرق بين الفرق ص ٨٩.

(١١٨) - تأويل مختلف الحديث ص ٢١.

الرأي والقياس ، لامن جهة التنقل عن الحواس . ولعل في هذا الذي يقول به (النظام) في مجال الفقه وأصوله دليلاً على إعماله فكره الانتقادي بحرية تخالف الرواية ، وفي مخالفة الرواية وحشة ، كما يقول (ابن قتيبة) ، ولكن (النظام) لا يبالي - على ما يبدو - بوحشة مخالفة الرواية أن كان يأنس بنتيجة ذلك براحة العقل والارتياح إلى معطيات الحواس مما يتسق مع نهجه العلمي والانتقادي . ولذا لانستغرب أن نرى (النظام) يعتبر أن الخبر المتواتر ليس طريقاً إلى المعلم ، وليس حجة ، وأنه كان يجوز وقوعه كذباً . وذكر (ابن حزم) عن (النظام) أنه كان يقول : «إن خبر التواتر لا يضطر ، لأن كل واحد منهم يجوز عليه الغلط والكذب وكذلك يجوز على جميعهم . ومن المحال أن يجتمع ممن يجوز عليه الغلط ومن يجوز عليه الكذب ، ونظر ذلك بأعمى وأعمى فلا يجوز أن يجتمع مبصرون» .

أبطل (النظام) خبر الواحد وقال إنه لا يوجب العلم الضروري ، وأنكر الاجماع حجة في الشرع لأن الأمة يجوز أن تجمع على خطأ ، فلو أجمعت الأمة على حكم شرعي لجاز أن تخطئ فيه . ولذا يتهم (البغدادى) (النظام) بأنه قصد إبطال أحكام فروع الشريعة بإبطال طرقها . وقد ذهب (النظام) إلى أن الأخبار لا يعلم بها شيء ، فنحن لانعلم بأخبار الله تعالى ولا بأخبار رسوله ولا بأخبار أهل دينه شيئاً على الحقيقة . ذلك أن المعلومات ضربان : محسوس وغير محسوس . فالمحسوس منها أجسام ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس ، وأما غير المحسوس فيعلم بالقياس والنظر ، ولا يعلم بالحس والخبر .

وقد انتهى (النظام) في مجال الفروع ، أو الفقه العملي ، إلى أحكام يصفها أهل السنة والجماعة ، ومنهم البغدادى) و(الشهرستاني) بأنها ضالة . قال : أن الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات : كقول الرجل لامرأته : أنت خلية ، أو برية ، أو حبلك على غاربك ، أو الحقي بأهلك أو اعتدي ، أو نحوها من كنايات الطلاق عند الفقهاء ، سواء نوى بها الطلاق أو لم ينوّه ، وقد أجمع فقهاء الأمة على وقوع الطلاق بها إذا قارنتها نية الطلاق . وقال (النظام) أيضاً في الظهار : أن من ظاهر امرأته بذكر البطن أو الفرج لم يكن مظاهراً . وهذا فيه خلاف قول الأمة بأسرها . . . ومن أقوال (النظام) في هذا الميدان أن من ترك صلاة مفروضة عمداً لم يصح قضاؤه لها ولم يجب عليه قضاؤها . وهذا عند سائر الأمة كفر ككفر من زعم أن الصلوات الخمس غير مفروضة . . . وقد

بلغ من تعظيم شأن الصلاة أن بعض الفقهاء أفتى بكفر من يتركها عامداً . . . وقال (أبو حنيفة) بحسن تارك الصلاة وتعذيبه إلى أن يصلى .

جهر (النظام) باحتكامه إلى العقل وانتقاده المفسرين والمحدثين والفقهاء والصحابه، وخاض ضد هؤلاء جميعاً معركة عنيفة أتهم خلالها بالضلال وبالزندقة وبالكفر. ولكن حربه في هذه الميادين كانت حرباً مع مسلمين حول حقيقة الاسلام . أما حرب (النظام) مع المتكلمين فتجاوزت نضاله في سبيل حرية الفكر العقلي في الاسلام إلى مقاومته أصحاب النحل الاخرى والديانات غير الاسلامية . والمثل يضرب بقوة (النظام) في الجدل وبرجحان عقله .

ناظر (النظام) أستاذه (أبا الهذيل) كما ذكرنا . وناظر (أبا شمر الحنفي) في مجلس (أيوب بن جعفر) أمير البصرة، وكان (أبو شمر) رجلاً قوي الحجة هادئاً في مناظرته لا يحرك يداً ولا رأساً ويرى كثرة الحركة عيباً . ولم يزل (النظام) يجادله ويضغظه بالكلام حتى خرج من هدوئه وحلّ حبوته، ومازال يزحف حتى أخذ بيدي (النظام) وانتقل الأمير بعد ذلك إلى قول (النظام) وترك القول بالارجاء . وكان (لنظام) مجالس ومناظرات مع (أبي عبد الله الحسين بن محمد النجار، وهو من جلة المجبرة . وحكى (ابن النديم) في «الفهرست»^(١١٤) سبب موت (الحسين بن النجار) وهو أنه «اجتمع مع (ابراهيم النظام) عند بعض إخوانه فسلم (الحسين) فقال (ابراهيم) : تجلس حتى أكلمك . فجلس . فقال له (ابراهيم) : يجوز أن تفعل خلق الله . فقال (الحسين) : يجوز أن أفعل الذي هو خلق الله . قال (ابراهيم) : فالذي هو خلق الله خلق الله أوليس بخلق؟ قال (الحسين) : هو خلق الله . قال (ابراهيم) : فقد فعلت خلق الله ، فلم لا يجوز أن تخلق خلق الله ، كما جاز أن تفعل خلق الله . قال (الحسين) : لم أفعل خلق الله ، وإنما فعلت الذي هو خلق الله . قال (ابراهيم) : والذي هو خلق الله أوليس بخلق له؟ قال (الحسين) : فهو خلق الله . فرفسه (ابراهيم) وقال : قم ! اخزى الله من ينسبك إلى شيء من العلم والفهم . وانصرف محموراً ، وكان ذلك سبب علته التي مات فيها» .

وقد استخدم (النظام) طول باعه في الجدل وفكره الانتقادي المتعمق في انتصاره للاسلام ورده على أقوال الدهرية والمنانية والديصانية .

ويرد مثلاً على الديصانية الذين زعموا أن أصل العالم إنما هو من ضياء وظلام ، وأن الحر والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي نتائج على قدر امتزاجها

فيقول لهم: «إذا مزجنا شيئين فلا بد أن تظهر خاصية أحدهما على حسب نسبة الخليط. فما لنا مزجنا شيئين من ذوات المناظر (أي الضياء والظلام) خرجنا إلى ذوات الملامس والمذاقة والحشمة؟ وهذا نفسه داخل على من زعم أن الأشياء كلها تولدت من تلك الأشياء الأربعة التي هي نصيب حاسة واحدة.

وقد ألف (النظام) كتاباً للرد على الثنوية، ومن طوائفهم المانوية القائلون بالنور والظلمة وأن الصدق خير وهو من النور، وأن الكذب شر وهو من الظلمة. فأراد (النظام) هدم قولهم بالاثنيين فقال لهم: «حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه، من الكاذب؟ قالوا: الظلمة. قال: فإن ندم بعد ذلك على ما قال من الكذب وقال: قد كذبتُ، وقد أسأتُ، من القائل: قد كذبتُ؟ فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون. فقال لهم (ابراهيم) إن زعمتم أن النور هو القائل: قد كذبتُ وأسأتُ، فقد كذب، لأنه لم يكن الكذب منه، وقاله. والكذب شر فقد كان من النور شر، وهو هدم قولكم... وإن قلتم إن الظلمة قالت: قد كذبتُ وأسأتُ، فقد صدقتُ، والصدق خير، فقد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان، فقد كان من الشيء الواحد شيان مختلفان. خير وشر على حكمكم، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنيين»^(١٢٠)

والظاهر أن (النظام) كان مولعاً بالمجادلات والمناظرات، لأنه كان يجد فيها غذاء لعقله، ورياضة لقدرته الجدلية. فقد أثار خصومات كثيرة، وأهاج على نفسه المتكلمين والمحدثين والفقهاء إلى جانب مأهاج من ثنوية ودهرية ومناوية. يقول الأستاذ (أبوريدة): «ويظهر أنه كان يختبر الناس ويجادهم على ما يشبه الطريقة السقراطية. فيحدثنا (الجاحظ) عنه إنه قال: إذا أردت أن تعرف مقدار الرجل العالم، وفي أي طبقة هو، وأردت أن تدخله الكير وتنفخ عليه ليظهر لك فيه الصحة من الفساد، أو مقداره من الصحة والفساد، فكن عالماً في صورة متعلم، ثم اسأله سؤال من يطمع في بلوغ حاجته منه»^(١٢١)

يؤكد (النظام)، في إثر (واصل بن عطاء) ومن سبقوه من المعتزلة، تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً عن أن يشبه مخلوقاته، وعن أن تشبهه مخلوقاته، ويثبتون لله ذاتاً قديمة، وينفون الصفات الزائدة على الذات. وقد ذهب (النظام) إلى أن صفات الله هي

(١٢٠) - الحياط: الانتصار ص ٣٠.

(١٢١) - ابراهيم بن سيار النظام ص ٦٠ (نقلاً عن كتاب الحيوان. ج ٦ ص ١١).

إثبات لذاته وهي في الوقت نفسه نفي لمسلوبات هذه الصفات . «فمعنى قولي «عالم» إثبات ذاته ونفي الجهل عنه . وقولي «قادر» : إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى قولي (حي) إثبات ذاته ونفي الموت عنه - وكذلك قول (النظام) في سائر صفات الذات . وعنده أن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ماينفى عن الله من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك ، لا لاختلاف ذلك في نفسه . (١٢٢)

ولكن (النظام) يخالف أستاذه وكثيراً من المعتزلة في موضوع إرادة الله . فقد رأينا أن (أبا الهذيل) أثبت لله صفات الذات على أنها ذاته ، وأثبت إرادات لا محل لها يكون الله بها مريداً وقال أن إرادة الله غير مراده ، وإرادته لما خلقه هي خلقه له ، وخلق له للشيء غير الشيء ، والخلق عنده قول لا في محل ، وهو قول الله للشيء : كن . ولكن (النظام) يذهب إلى أن الإرادة لاتضاف إلى الله على الحقيقة ، وأنه إذا وصف بها شريعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم . وإذا ماؤصف بأنه مريد لأفعال العباد أولقيام الساعة فمعناه أنه أمر بذلك أو حاكم أو مخبر به . «وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط» فالإرادة إذن هي المراد ، كما أن الخلق والتكوين والابتداء هي المخلوق والمكوّن والمبتدأ . وعلى هذا لم تبقى الإرادة إرادة الله للأشياء بمعنى أنه خلقها على حسب العلم ، وإنما أصبحت الإرادة هي العلم . وفي موضوع قدرة الله استقل (النظام) كذلك برأي خالف فيه معتزلة البصرة ولا سيما أستاذه (أبا الهذيل) . لقد كان أهل السنة والجماعة يعلنون أن الله قادر على كل شيء ، وعلى كل ممكن في العقل . أما المحال المتناقض فلا تتعلق به قدرة الله . وخالفهم المعتزلة في قولهم بأن الله لا يفعل المحال ، وأنه لا يفعل إلا الصالح والخير ، وأوجبوا من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ، بل أن الخلق نفسه مصلحة للمخلوق . وقد ذهب (أبو الهذيل) إلى درجة القول بأن الله يقدر على الظلم والجور والكذب ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ورحمته . أما (النظام) فيقول بأن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم . فإذا كان المعتزلة قبله قالوا بالقدر خيره وشره منا ، فإن (النظام) يزيد على ذلك قوله إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي ، وليست هي مقدورة للباري تعالى خلافاً لأصحابه ، فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . ويوضح (الشهرستاني) مذهب (النظام) فيقول : أن

القيح إذا كان صفة ذاتية للقيح، وهو المانع من الاضافة إليه فعلاً، ففي تجويز وقوع القبيح من الله قبح أيضاً، فيجب أن يكون مانعاً، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم. فالله إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده، ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم؛ هذا في تعلق قدرة الله بما يتعلق بأمور الدنيا. وأما أمور الآخرة فالله في نظر (النظام) لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً، ولا على أن ينقص منه شيئاً وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة، ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة، وليس ذلك مقدراً له. (١٢٣)

ويحكي (البغدادى) عن (النظام) قوله بأنه لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها، وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها، وقدرت الزبانية أيضاً على إلقائه فيها. ثم زاد على هذا بأن قال بأن الله تعالى لا يقدر على أن يعمي بصيراً، أو يزمّن صحيحاً، أو يفقر غنياً إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم. وكذلك لا يقدر على أن يغني فقيراً أو يصح زماً إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم. ثم زاد على هذا أن قال أنه لا يقدر على أن يخلق حية أو عقرباً أو جسماً يعلم أن خلق غيره أصلح من خلقه. ويعلق (البغدادى) بقوله: وقد أكفرت البصرية من المعتزلة (النظام) في هذا القول. (١٢٤)

ولئن أجمع المعتزلة على أن القرآن مخلوق، فإن المسلمين كافة يتفقون على أنه معجز أعجز الله عن مثل نظمه جميع العرب وغيرهم من الانس والجن. وقد اختلف المتكلمون في وجه إعجاز القرآن. ولكن (النظام) انفرد برأى يقول فيه: إن القرآن حق، ولكن تأليفه ليس بحجة، فهو تنزيل، وليس ببرهان وينسب (الأشعري) إلى (النظام) قوله: «الآية والاعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب. فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم» (١٢٥) فلو خلاهم الله «لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً» (١٢٦) وعلى هذا فإن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة

(١٢٣) - الملل والنحل ج ١ ص ٧٣.

(١٢٤) - الفرق بين الفرق ص ٨١.

(١٢٥) - مقالات الاسلاميين . . ص ٢٢٥.

(١٢٦) - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٧٦.

للنبي (ﷺ) ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة . . وإذ يعرض (البغدادي) رأي (النظام) في هذا الموضوع يبين عناده ويفضح غرضه إذ يرى أن غرض (النظام) من إنكار إعجاز القرآن ليس سوى إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله . (١٢٧)

لقد ألمعنا إلى إلحاف (النظام) على أهمية العقل واعتماده بأكثر من اعتماد السمع . و (النظام) يذهب في قوله في التفكير قبل ورود السمع إلى أنه إذا كان المرء عاقلاً متمكناً من النظر وجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله ، وقال لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام ، والآخر بالكف ، ليصح الاختيار .

وإذا كان الايمان قولاً وفعلاً ، وكانت الكبيرة تضاد الايمان ، وقد رأى المعتزلة قبل (النظام) أن المؤمن مرتكب الكبيرة فاسق في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر ، فإن (النظام) يغلو في حرية فكره حين يعرف الايمان بأنه اجتناب الكبيرة فحسب . وينتج عن ذلك ، كما يقول (البغدادي) ، أن الأقوال والأفعال ليس شيء منها إيماناً . والصلاة عنده وأفعالها ليست بإيمان ، ولا من الايمان . وإنما الايمان فيها ترك الكبائر فيها . وقد كان قبله رأيان : رأي فريق قالوا إن الصلاة كلها من الايمان . ورأي فريق قالوا ليس شيء من الصلاة إيماناً . وقد فارق (النظام) الفريقين معاً وقال إن الصلاة ليست من الايمان وترك الكبائر فيها من الايمان . (١٢٨)

وقد سمح (النظام) لنفسه بالكلام في الشؤون الاخرية فقال «في باب المعاد بأن العقارب والحيات والخنافس والذباب والغربان والجعلان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات تحشر إلى الجنة . وزعم أن كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل . وزعم أنه ليس (لأبراهيم) ابن رسول الله (ﷺ) في الجنة تفضيل درجة على درجات أطفال المؤمنين ، ولا لأطفال المؤمنين فيها تفضيل بدرجة أو نعمة أو مرتبة على الحيات والعقارب والخنافس ، لأنه لا عمل لهم كما لا عمل لها ، فحجر على رب العالمين أن يتفضل على أولاد الأنبياء بزيادة نعمة لا يتفضل بمثلها على الحشرات . ثم لم يرض بهذا الحجر حتى زعم أنه لا يقدر عليه .

(١٢٧) - الفرق بين الفرق ص ٨٧ .

(١٢٨) - الفرق بين الفرق ص ٨٨ .

وزعم أيضاً أنه لا يتفضل فيه العالمون وغيرهم، وإنما يختلف في الشواب والجزاء باختلاف مراتبهم في الأعمال». (١١١)

وفي مجال «دقيق الكلام» أو البحث في الطبيعة وفي الانسان، فإن (النظام) يوغل في تعمقه الجدل حتى يأتي بمذهب متكامل تسوده الدقة الفلسفية بالمعنى الصحيح. نظر في الجسم والعرض، ونفى الجزء الذي لا يتجزأ، وقال بالطفرة والكمون، وحدد بعد ذلك موقع الانسان في الطبيعة وحقيقة فعال الانسان. ولعل (الشهرستاني) لم يخطئ في تبيان صلة (النظام) بالفلاسفة والملاحدة في شبابه وبعد سن الشباب، ووصفه له بأنه أكثر ميلاً لمذاهب الطبيعيين منهم دون الالهيين. (١١٢) وإن المتأمل في آراء (النظام) يجد أن مباحثه - فيما عدا ذات الله - مشبعة بآراء طبيعية، ومعظمها يدور حول أمور مادية محسوسة. بل أن (النظام) ليجسم بعض الموجودات الروحانية وبعض الأعراض، (١١٣) حتى أنه ليتأخم المذهب المادي.

إن العالم عند (النظام) متناه محدود في مساحته وذرعته. وهو ليس متناهياً في جرمه وحسب، بل أنه متناه في حركته أيضاً. ذلك أن للحركة أولاً ابتدئت منه، على خلاف قول الدهرية الذين زعموا أن الكواكب لم تنزل تقطع الفلك، والعالم كله حادث، ولاقديم إلا الله، وكل ما في العالم متحرك، حتى الأشياء التي يخيل إلينا أنها ساكنة، بل أن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة بضرب من الحركة يسميه (النظام) حركة الاعتماد. فكأن الخلق والتحرك متلازمان، وكأن الحركة الملازمة للخلق هي خروج الأشياء إلى الوجود، وفي الوقت نفسه اتخذ كل منها مكانه في الكون.

ثم أن العالم مكوّن من أجسام مختلفة، وجواهر متضادة، من خفيف شأنه الصعود، وثقيل شأنه الهبوط. وحي متحرك بنفسه، وميت يحركه غيره، من حرّ وبرد، ورطوبة ويبوسة وغيرها. والأجسام تتكون من أجزاء لانهاية لانقسامها. أجل، إن لكل شيء طبيعة خاصة، ذات مقتضيات معينة، ولكن في وسع الله أن يقهرها على ما يريد، ويدبرها على ما يجب، فيجمع منها ما يريد جمعه، ويفرق منها ما يريد تفرقه. فالله هو خالق العالم والمحرك له والفعال فيه، وكل ما في الطبيعة فهو فعل الله بإيجاب

(١٢٩) - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٨٨.

(١٣٠) - الملل والنحل ج ١ ص ٧٦.

(١٣١) - أبو ريده: ابراهيم بن سيار النظام ص ٤٧.

خلقته للأشياء . بل الإدراك ذاته فعل الله بإيجاب خلقه للحواس . وسنرى أن (النظام) لا يثبت للإنسان إلا فعلاً واحداً هو الحركة .

لننظر الآن إلى الجسم ، والعالم كله مكوّن من أجسام . إن الجسم في رأي (النظام) هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه . (١٣٣)

وباستثناء الحركة التي هي العرض الوحيد الذي يثبته (النظام) نجد أن الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر ما يسميه الناس أعراضاً ، نجد أنها في الحق ليست سوى أجسام لطاف لها حيز تشغله . وعلى ذلك فكل شيء ليس حركة هو جسم . وسائر الأعراض ، باستثناء الحركة ، فانية إذ لا يجوز البقاء إلا للأجسام ؛ والأعراض لا ترى بالعين لأن من المحال أن يرى الإنسان إلا الألوان ، والألوان في رأي (النظام) أجسام لطاف . ومن المحال كذلك إدراك الأعراض بالحواس الباقية لأن الأعراض حركات ، والحركات ليست أجساماً ، ولا يدرك بالحواس إلا الأجسام .

ومن شأن الأعراض أنها سميت أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها . فلا يمكن أن يكون العرض في لا مكان ، ولا يجوز أن يحدث عرض لافي جسم . وإن الأعراض لا تتضاد ، لأن التضاد إنما يكون بين الأجسام كالحرارة والبرودة ، والحلاوة والمرارة ، والبياض والسواد ، ويرى (النظام) أن الأعراض جنس واحد لأنها جميعها حركات ، وأن من الجائز أن يقدر الله عباده على فعل الأعراض ، ولا يجوز أن يقدرهم على غير الحركات ، لأن الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والأصوات وغيرها أجسام ولا يصح أن يقدر تعالى عباده على الأجسام .

يرى (النظام) أن ليس لأجزاء الجسم عدد يوقف عليه . وهذا يعني أنه خالف أستاذه (أبا الهذيل) في مشكلة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ . فقد كان (أبو الهذيل) يقر بوجود الجزء الذي لا يتجزأ ، ونفى (النظام) ذلك وقال إن من الممكن تجزئة الجزء إلى مالا نهاية له ، فلا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء . ويتجع عن ذلك أن الجزء إن كان قابلاً للتصنيف إلى مالا نهاية له ، فإن الجسم ، وإن كان يتناهى في المساحة والذرع ، إلا أن أجزائه لا تتناهى من حيث التجزؤ . والأجزاء متفاوتة في الحجم . فلو نصفنا الجبل إلى نصفين ، ونصفنا الخردلة

نصفين، لكان نصف الجبل أكبر من نصف الخردلة. كذلك إن قسمنا أرباعاً وأخماساً وأسداساً كان أرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، وهكذا. وقد اعترض (البغدادي) على هذا الرأي وقال: إن قول (النظام) بإمكان تجزء الجزء إلى مالا نهاية له يؤدي إلى استحالة كون الله تعالى محيطاً بآخر العالم، وذلك مخالف لقوله عز وجل: «وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً» (١٣٣).

ويعزو (البغدادي) إلى مجادلة (النظام) (المانوية) أنه انتهى إلى القول بنظرية الطفرة. يقول: ومن عجائب (النظام) أنه أنكر على المانوية قولهم بأن الهامة التي هي روح الظلمة عندهم قطعت بلادها ووافت الصفحة العليا من العلى حتى شاهدت النور وقال لهم: إن كانت بلادها لا تنتهي من جهة السفلى، فكيف قطعتها الهامة؟ لأن قطع مالا نهاية له محال! ثم زعم مع ذلك أن الروح إذا فارق البدن قطع العالم إلى فوق مع قوله بأن المقطوع من العالم غير متناهية الأجزاء، بل كل قطعة منها غير متناهية الأجزاء، فكيف قطعها الروح في وقت متناه؟ ولأجل هذا قال بالطفرة التي لم يسبق إليها من أهل الأهواء غيره». ثم يردف مؤكداً: «وقوله بالطفرة هي دعواه أن الجسم قد يكون في مكان ثم يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر ومن غير أن يصير معدوماً في الأول ومعاداً في العاشر» (١٣٤).

ويعرض (الأشعري) نظرية (النظام) في الطفرة بقوله: «زعم (النظام) أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير في المكان الثالث ولم يمر بالثاني، على جهة الطفرة. واعتلّ في ذلك بأشياء، منها الدوامية يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحزب أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها. قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذي ماقبلها» (١٣٥).

وقد درس الأستاذ (أبوريدة) ما اعترض به الباحثون على (النظام)، ودافع عن قوله في وجود أجزاء لانهاية لها. فقال: «مما لامرأ فيه أن (البغدادي) يطعن في غير مطعن. (فالنظام) لم يذهب إلى وجود أجزاء لانهاية لها. بالفعل، وقد رجحت ذلك مستنداً إلى النصوص، بل هو ذهب إلى أن الجسم يجوز أن يقبل الانقسام إلى غير

(١٣٣) - الفرق بين الفرق ص ٨٤، والآية في سورة الجن ٧٢ / ٢٨.

(١٣٤) - المصدر السابق ص ٨٥.

(١٣٥) - مقالات الاسلاميين. ص ٣٢١.

حد». أما نظرية الطفرة، فالأستاذ (أبوريد) يرجح أن قول (النظام) بها لم يكن إلا مذهباً أدى إليه الجدل، ولم يكن مقصوداً لذاته، وفي الجدل والمناظرة والانتصار للرأي كثيراً ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدلية^(١٣٦).
الطفرة حركة. والحركة في رأي (النظام) عرض، ولا عرض في الدنيا إلا الحركة ولكن البحث في الحركة لدى (النظام) يقود إلى الكلام على رأيه في السكون وفي الكمون وفي تداخل الأجسام والخلق المستمر.

لقد ذهب (النظام) إلى أنه لا سكون أصلاً، وإنما حركة فالحركات هي الكون لا غير ذلك. والأجسام كلها متحركة في الحقيقة. وما قولنا أنها ساكنة إلا تعبير لغوي. ذلك أن الحركة تقسم إلى نوعين: حركة نقلة وهي معروفة. وحركة اعتماد. فالسكون الذي يتحدث عنه الناس ليس في نظر (النظام) سوى أن يكون الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين. يقول: «سكون الإنسان في المكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتين، أي تحرك فيه وقتين». ويقول: «معنى الحركة معنى الكون. والحركات كلها اعتمادات. ومنها انتقال ومنها مالميس بانتقال. فإذا تحرك الجسم من مكان فالحركة تحدث في الأول، وهي اعتماداته التي توجب الكون في الثاني، وإن الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني». فالحركة عنده مبدأ تغير ما.

لقد خلق الله العالم متحركاً. ومن المحال أن يكون الجسم متحركاً لا في شيء ولا إلى شيء وقد خلق الله تعالى الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد. فخلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده، ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، وقد خلق الله ذلك أجمع في وقت واحد غير أن أكثر الأشياء بعضها في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها. يقول (البغدادى): وفي هذا تكذيب منه لما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة من أن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض. وإنما اختلف المسلمون في السماء والأرض أيتهما خلق أولاً. فخالف (النظام) المسلمين وأهل الكتاب في ذلك، وخالف فيه أكثر المعتزلة. لأن المعتزلة البصرية زعمت أن الله تعالى خلف إرادته قبل مراداته، وأقر سائرهم بخلق بعض أجسام العالم قبل بعض. وزعم (أبو الهذيل) أنه خلق قوله للشيء كن لافي محل قبل أن خلق الأجسام والأعراض^(١٣٧).

(١٣٦) - إبراهيم بن سيار النظام ص ١٢٧ و ١٣٠.

(١٣٧) - الفرق بين الفرق ص ٨٦.

وقال (النظام) متفرداً بنظرية الكمون . وخلاصتها «أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهي عليه الآن ، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً . ولم يتقدم خلق آدم خلق أولاده . غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها» . ويؤكد (الشهرستاني) أن (النظام) أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة .

النار كامنة في العود كمونها في الحجر . وأن احتراق الثوب والحطب والقطن لا ينشأ عن مجيء نار من الخارج ، بل هو خروج مافيه من النار الكامنة . ولم تكن هذه النار في أثناء كمونها قادرة على نفي ضدها ، فلما اتصلت بنار أخرى تعاونتا بعد قوتها على نفي الضد والمانع . حتى إذا زال ، ظهرت النار وجف الحطب وتهافت . وإنما تحرق حرارة الشمس بإخراجها مافي الأشياء من نيران ، وأن ازدياد حرارة الانسان في الحمايم ناشيء عن اتصال حرارة غريبة تحرك الحرارة الكامنة وتمدها ببعض أجزائها ، وإن الحر الذي نجاه في الأرض بعد إطفاء نار الأتون إنما هو من الحر الكامن في الأرض بعد زوال مانعه ، وإن دهن المصباح ينقص بقدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين اللذين كانا فيه . (١٣٨)

إن الكامنات لا توجد في الأشياء على نسبة واحدة : فالنار في بعض العيدان والأحجار أكثر ، ومانعها أضعف . ولكل شيء كامن طريقة يخرج بها ، فالنار تخرج بالاحتكاك ، والزبدة بالمخض ، وهكذا . ومن أدلة (النظام) التجريبية على أن في العود ناراً كامنة أن العود يُحرق بمقدار من الاحتراق ويمنع أن يخرج جميع مافيه من النار فيجعل فحماً . ونستطيع فيما بعد أن نستخرج مابقي فيه من النار فنرى ناراً لها لهب دون الضرام . فإذا خرجت النار الباقية بقي الرماد ، ولو أوقدنا عليه ألف عام لما التهب .

ولا يفوت (البغدادي) أن يعرض رأي (النظام) في حركة النار وينقده بقوله : «من فضائحه قوله بأن النار من شأنها أن تعلق بطباعها على كل شيء ، وأنها إذا سلمت من الشوائب الحابسة لها في هذا العالم ارتفعت حتى تجاوز السموات والعرش ، إلا أن يكون من جنسها ما اتصل به فلا تفارقه» . (١٣٩)

إن التقدم والتأخر في صيرورة المخلوقات إنما يقع في ظهورها من مكانها . وهذا يعني مداخلة الأجسام بعضها في بعض . والتداخل يعني أن يكون حيز أحد الجسمين

(١٣٨) - الجاحظ : الحيوان ج ٨ ص ٨ وص ١٩ وص ٢٩ .

(١٣٩) - الفرق بين الفرق ص ٨٢ .

حيز الآخر. يقول (النظام): «إن كل شيء قد يداخل ضده الممانع المفسد له. فالحلاوة تداخل المرارة، والحري يداخل البرد، وقد يداخل الشيء خلافه. فالحلاوة تداخل البرودة أو الحرارة؛ واللون يداخل الطعم والرائحة، والخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل، وأكثر قوة منه، فإذا دخله شغله، يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة». وقد خالف (النظام) في هذا الرأي قول أستاذه (أبي الهذيل) الذي جَوَّز وجود عَرَضَيْنِ في مكان واحد، ولم يَجُوز كون جسمين في مكان واحد. ويعلق (البغدادي) على قول (النظام) بالظهور والكمون في الأجسام وتداخلها بأن ذلك «شر من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة في الأجسام، وإنما يتعين الوصف على الأجسام بظهور بعض الأعراض، وكمون بعضها وفي كل واحد من المذهبين تطرق الدهرية إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض في بدعواهم وجود جميعها في كل حال، على شرط كمون بعضها في بعض، وظهور بعضها من غير حدوث شيء منها في حال الظهور. وهذا الحاد وكفر وما يؤدي إلى الضلالة فهو مثلها». (١٤٠)

وقد حكى (الأشعري) في «مقالاته» نظرية (النظام) في الخلق المستمر، وقوله: «إن الجسم في كل وقت يُخلق». وحكى (الجاحظ) عنه أنه قال: إن الله يخلق الدنيا ومافيهما في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها. ويدافع (الحياط) بأن أحداً لم يحك هذا القول عن (النظام) إلا (الجاحظ). ولكن (البغدادي) في مقالاته يناقش هذا الدفاع ويذهب إلى أنه إن كان غير صحيح، فذلك يعني أن (الجاحظ) يكذب على (النظام) ويتهم به، ويهتبل الفرصة السانحة ليقول: «ونحن لاننكر كذب المعتزلة على أسلافها كذا كانوا كاذبين على ربهم ونبیهم». (١٤١).

لنتنقل أخيراً من آراء (النظام) في الطبيعة إلى آرائه في عالم الأحياء عامة، وعالم الإنسان بوجه خاص.

يقول (النظام) أن الحيوان كله جنس واحد لاتفاق جميعه في التحرك بالارادة. والعلوم والارادات من جملة الحركات، وهي الأعراض، والأعراض كلها جنس واحد، وهي كلها حركات. ويرفض (البغدادي) دعوى (النظام) في أن تكون أفعال الحيوان

(١٤٠) - الفرق بين الفرق ص ٨٧.

(١٤١) - المصدر السابق ص ٨٦.

جنساً واحداً لأن ذلك يقود إلى أن يكون الايمان مثل الكفر والعلم مثل الجهل والحب مثل البغض ، وأن يكون فعل النبي (عليه السلام) بالؤمنين مثل فعل إبليس بالكافرين ، وأن يكون دعوة النبي (ﷺ) إلى دين الله مثل دعوة إبليس إلى الضلالة . ويمكن (البغدادى) (بالنظام) إذ يقول : وقد قال (النظام) في بعض كتبه إن هذه الأفعال كلها جنس واحد وإنما اختلفت أسماؤها لاختلاف أحكامها ، وهي في الجنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين كما لا يكون من النار تبريد وتسخين . ثم يعلق (البغدادى) قائلاً : ويلزمه على هذا الأصل ألا يغضب على من شتمه ولعنه لأن قول القائل : لعن الله (النظام) عند (النظام) مثل قوله رحمه الله . وقوله : إنه ولد زنى كقوله إنه ولد حلال ؛ فإن رضي لنفسه بمثل هذا المذهب فهو أهل له ولما يلزمه عليه .^(١١٧)

إن الروح جنس واحد ، وأفعاله جنس واحد . وقد خالف (النظام) أستاذه (أبا الهذيل) في حقيقة الانسان . فبينما يقول (أبو الهذيل) : الانسان هو البدن يقول (النظام) الانسان هو الروح أو النفس . أما البدن فآلتها أوقالها . والروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل له مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمس والسمنية في اللبلب . والروح هو الحياة المشابكة للجسد المداخلة . وللروح أو النفس القوة والحياة والمشية والاستطاعة وهي الحساسة المدركة . ذلك أن النفس هي التي تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الاذن والانف والعين . الروح جسم حي . والبدن جسم ميت . والروح أخف من البدن وأقوى منه ، ولذلك أمكن أن تداخله . والبدن آفة على الروح حابس لها . فإذا فارقت الروح البدن ارتفعت إلى أعلى ، شأنها في ذلك شأن النار والنور اللذين إذا تخلصا من الشوائب المحتبسة لهما في هذا العالم لم يثبتا طرفة عين وارتفعا إلى الأعلى .

ويستنتج (النظام) من أن الروح جنس واحد أن الحيوان كله جنس واحد لأن حقيقة الحيوان هي الروح . . ولما كان الجنس الواحد لا يكون منه عملان متضادان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ، ولما من الثلج تسخين وتبريد ، والروح في نظر (النظام) جسم ، والجسم لا يقدر على فعل الأجسام ، ولذا لا يجوز أن يُقدر الله تعالى الجسم على فعل الأجسام . وإنما يقدر الانسان على الأعراض ، دون إحداث

(١٤٢) - المصدر السابق ص ٨٤ .

الأجسام، ولا عرض إلا الحركة كما ذكرنا، وعلى هذا فإن أفعال الانسان في نظر (النظام) مثل أفعال سائر الحيوان من جنس واحد، وأنها كلها حركات. انتقد (البغدادى) نظرية (النظام) في أن تكون أفعال الانسان والحيوان كلها من جنس واحد كما ذكرنا. واستخلص من نظرية (النظام) القائلة بأن الروح تداخل الجسد وأنها جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد - استخلص فضائح عزاها إليه. منها: إن الانسان على هذا القول لا يرى على الحقيقة، وإنما يرى الجسد الذي فيه الانسان. وهذا يسوق إلى أنه يوجب أن الصحابة مارأوا رسول الله وإنما رأوا قالباً فيه الرسول. ومن هذه الفضائح أنه يوجب ألا يكون أحد قد رأى أباه وأمه وإنما رأى قالييهما. وأنه إذا قال في الانسان إنه ليس هو الجسد الظاهر وإنما هو روح مداخل للجسد لزمه أن يقول في الجهاد أيضاً إنه ليس هو جسده وإنما هو روح في جسده وهو الحياة المشابكة للجسد. وكذلك القول في الفرس وسائر البهائم وجميع الطيور والحشرات وأصناف الحيوانات. وكذلك القول في الملائكة والجن والأنس والشياطين. وهذا يوجب أن أحداً مارأى حمراً ولا فرساً ولا طيراً ولا نوعاً من الحيوان، ويوجب أيضاً ألا يكون النبي رأى ملكاً، ويوجب أن الملائكة لا يرى بعضهم بعضاً، وإنما رأى الراؤن قوالب هذه الأشياء التي ذكرناها.

وإذا يقول (النظام) أن الروح التي في الجسد هي الانسان، وهي الفاعلة دون الجسد الذي هو قالب الروح، يستخلص (البغدادى) الفضيحة الآتية: وهي أنه لزمه أن يقول أن الروح هي الزانية والسارقة والقاتلة فإذا جلد الجسد وقطعت يده صار المقطوع غير السارق، والمجلود غير الزاني وفي هذا غنى. و(للنظام) نظرية في الحواس والاحساس تقرر أن الحواس جنس واحد، فحاسة البصر من جنس حاسة السمع، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحواس. ذلك أن الروح هو الحساس الدراك، والروح واحد غير مختلف ولا متضاد. ولما كانت الروح في الانسان واحدة كان فعلها واحداً لأن الشيء الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل.

أما السبب الذي يمنع الحواس من أن يدرك بعضها ما يدركه الآخر فمرده قولان: الأول أن في الخارج شوائب وموانع تمنع من ذلك. فالعين لا تدرك الصوت لأن مانعاً من جنس الزجاج الذي يمنع من إدراك الصوت ولا يمنع من ادراك اللون يحول بينها وبين ذلك. والأذن لا تدرك اللون لأن مانعاً من جنس الكلام الذي يمنع من درك

اللون ولا يمنع من درك الصوت يحول بينها وبين ذلك . والقول الثاني هو أن في الحواس شوائب من نوع واحد تغلب عليها . فالغالب في العين شوائب اللون وفي الأذن شوائب الأصوات ، وفي الفم شوائب الكلام . أما الشوائب الأخرى فهي قليلة لا تستطيع التأثير ، ولذلك تدرك كل حاسة الشيء الذي تغلب عليها شوائبه .

الحواس كلها إذن جنس واحد ، وغايتها إدراك المحسوسات ، وعددها خمس يزيد (النظام) عليها حاسة سادسة تدرك بها لذة النكاح وحاسة سابعة هي القلب ، والقلب هو الذي يتصور ويتوهم ، وهو إلى معنى الحس المشترك أقرب ، وبه أشبه . والإنسان إنما يدرك عن طريق الحواس بمدخلة الحاسة في المحسوس . والمدرك للشيء إنما يدركه بأن «يطفر البصر إلى المدرك فيدخله . . . والإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة . وما الصوت مثلاً إلا جسم لطيف . وكلام الإنسان هو تقطيع الصوت ، وهو عرض . وينتقل الصوت في الجوف صاك الأسعاع ويؤلمها ، ولا يسمع إلا باتصال السمع أو مدخلته إياه .

أما فعل الإنسان ، فالإنسان لا يفعل في ذاته إلا الحركة يقول (النظام) : «لا فعل للإنسان إلا الحركة . وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه» . وأن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله بإيجاب خلقه للشيء . فالله قد طبع الحجر طبعاً ، إذا رفعته ارتفع وإذا تركته عاد إلى موضعه . وكذلك الإدراك فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة . وهكذا قول (النظام) في سائر الأشياء المتولدة . وبيننا يكتفي (أبو الهذيل) بالقول بأن ماتولد من فعلنا مما نعلم كيفيته سواء أكان في أنفسنا أم في غيرنا فهو فعلنا ، كذهاب الحجر والصوت الناشئ عن اصطكاك شيئين ، وأن ماتولد عن فعلنا في أنفسنا أو في غيرنا مما لانعرف كيفيته فهو فعل الله سبحانه نجد (النظام) يلحظ على الحركة ويرى أنه لا فعل للإنسان إلا الحركة وهو لا يفعلها إلا في نفسه . أما ما جاوز نفسه مما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما طبع عليه الأشياء من الاستعدادات الطبيعية .

إن إلحاف (النظام) على الحركة في دنيا الإنسان يثير في النفس ذكرى ماقاله (غوته) ، وكأن في البدء كان الفعل ، وكانت الحركة .

وصفوة القول ، يتضح مما سبق أن (النظام) في عصره فيلسوف المعتزلة غير منازع . فقد بلغ به تفكيره الحر أن تحلى بروح انتقادية صحيحة واعية شاملة ، واتخذ عقله حكماً في شؤون الدين والدنيا ، ولم يتحرج عن نقد الاعتقادات السائدة ، والعلوم الذائعة ، والمعارف والأعراف في مختلف المجالات ، ولم يبخل عليه خصومه من أهل

السنة بتهمة الالحاد والكفر، ولولا أن المواضيع التي يعالجها (النظام) على هذا النحو تظل في إطار الدفاع الكلامي عن الدين، بل عن المذهب الاعتزالي الذي هو مذهبه، لكان أحد الفلاسفة المسلمين الذين جمعوا بأصالة بين أفكار شتى من آراء الفلاسفة السابقين في (يونان) وسواها، وألفوا بينها تأليف تطوير وإبداع. ولعله، مثلاً، أول من قال إن الروح تداخل الجسم، وإنها وإياه جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد، وإن الحواس من جنس واحد وإنهما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحواس، وقوله إن أفعال الحيوان، بما في ذلك الانسان، من جنس واحد، وأنها كلها حركات، وأن الانسان لا يقدر على أحداث الاجسام، وإنها يقدر على الحركة، ولا عَرَض سوى الحركة. . .

٦ - تلاميذ النظام (ابن خابط - الحداثي - الأسواري) :

أخذ عن (النظام) نفر من المفكرين منهم (محمد بن شبيب) البصري و(أبو شمر)، وكلاهما من شيوخ المعتزلة في منتصف القرن الهجري الثالث وقد جمعا بين الأرجاء وبين القول بنفي القدر، ومنهم (موسى بن عمران)، وقد يسمى (يونس بن عمرو)، ويسميه (ابن حزم) (مونس) وبذكر (الخياط) في «الانتصار» أن اسمه (مويس)، والأرجح أنه (مويس بن عمران)، وهو من رجال القرن الثالث، وقد جمع أيضاً بين الأرجاء وبين القول بنفي القدر.

ومن أخذ عن (النظام) شخصان هما (أحمد بن خابط) و(الفضل الحداثي)^(١٤٣) وقد نسب (الشهرستاني) اليهما فرقتين فرعيتين من فرق المعتزلة هي (الخطابية) و (الحديثية) وكانا من المعتزلة، ولكنها جاءت بآراء متطرفة جعلت مؤرخي الفرق ينكرون انتباههما إلى فرق المسلمين. يقول (الشهرستاني) عنها إنها طالعا كتب الفلاسفة، وضما إلى مذهب (النظام) ثلاث بدع :

الأولى : إثبات حكم من أحكام الالهية في المسيح عليه السلام موافقة للنصاري فقد شبه (عيسى بن مريم) بربه وقال مع (الفضل الحداثي) بأن للخلق ربين وخالفين أحدهما قديم وهو الله والآخر مخلوق وهو (عيسى بن مريم) وأنه الاله الثاني وإنه هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، وإنه هو المراد بقوله تعالى «وجاء ربك والملك صفاً

(١٤٣) - نسبة إلى الحديث، وهي بلد على الفرات.

صفياً» وكان (أحمد بن خابط) يقول: (عيسى بن مريم) ابن الله لا على معنى الولادة ولكن على معنى أنه تبناه وقد خلقه الله على صورة نفسه وأنه هو المراد بقول (النبي) ﴿تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ﴾.

والبدعة الثانية: القول بالتناسخ زعماً إن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلاً ناظراً معتبراً، فابتدأهم بتكليف شكره، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض، دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجته من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار. ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجته إلى دار الدنيا، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة، وابتلاه بالآساء والضراء، والشدة والرخاء، والآلام واللذات، على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات، على قدر ذنوبهم. فمن كانت معاصيه أقل، وطاعته أكثر، كانت صورته أحسن، وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر، كانت صورته أقبح، وآلامه أكثر. ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرة بعد كرة، وصورة بعد أخرى، مادامت معه ذنوبه وطاعته. وهذا عين القول بالتناسخ.

أما البدعة الثالثة: فقد فسروا ماورد في الخبر من رؤية الباري تعالى مثل قوله عليه السلام «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته». على أنه رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدع، وهو العقل الفعال الذي منه تفيض الصور على الموجودات، وإياه عنى (النبي) بقوله: «أول ما خلق الله تعالى العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، بك أعز وبك أذل، وبك أعطي وبك أمتنع» فهو الذي يظهر يوم القيامة، وترفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر، فأما واهب العقل فلا يرى البتة، ولا يشبه إلا مبدع بمبدع.

كان (أحمد بن خابط) من أصحاب (النظام)، ينتسب إليه ويقول بالطفرة وبنفى الجزء الذي لا يتجزأ، وكان يقول إن قدرة الله تعالى تنقطع حتى لا يقدر على أن يزيد في نعيم أهل الجنة شيئاً، ولا أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً. وكان في زمان (ابن خابط) و(الفضل الحذفي) شيخ من شيوخ المعتزلة اسمه (أحمد بن أيوب بن مانوس) وقد ذكر (البغدادي) في «الفرق بين الفرق» إن اسمه (أحمد بن أيوب بن بانوش) وقال

(الاسفراييني) في «التبصير في الدين» أنه (أحمد بن بانوش) هو أيضاً من تلاميذ (النظام)، بل هو في رأي (الاسفراييني) تلميذ (ابن خابط)، وقد قال مثل ما قال (ابن خابط) في التناسخ وخلق البرية دفعة واحدة. إلا أنه قال: متى صارت النبوة إلى البهيمية ارتفعت التكالييف. ومتى صارت النبوة إلى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكالييف أيضاً. وصارت النوبتان عالم الجزاء.

ويحكي (الشهرستاني) أن مذهبهما ينص على أن الديار خمس: داران للشواب: أحدهما فيها أكل وشرب وبعال^(١٤٤) وجنات وأنهار؛ والثانية دار فوق هذه الدار ليس فيها أكل ولا شرب ولا بعال بلا ملاذ روحانية وروح وريحان غير جسمانية. والدار الثالثة دار العقاب المحض وهي نار جهنم ليس فيها ترتب بل هي على نمط التساوي. والدار الرابعة دار الابتداء وهي التي خلق الخلق فيها قبل أن تهبط إلى الدنيا، وهي الجنة الأولى. والدار الخامسة دار الابتلاء وهي التي كلف الخلق فيها بعد أن اجترحوا في الأولى.

ثم أن هذا التكوين والتكرير لا يزال في الدنيا حتى يملأ المكيالان: مكيال الخير ومكيال الشر. فإذا امتلأ مكيال الخير صار العمل كله طاعة، والمطيع خيراً خالصاً، فينتقل إلى الجنة، ولم يلبث طرفة عين، فإن مطلق الغني ظلم. وفي الخبر «اعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه». وإذا امتلأ مكيال الشر صار العمل كله معصية، والعاصي شراً محضاً، فينتقل إلى النار، ولم يلبث طرفة عين، وذلك قوله تعالى «فإذا جاء أجلهم لا سيأخرون ساعة ولا يستقدمون»^(١٤٥).

وجملة القول، مضى فريق من تلاميذ (النظام) إلى الجمع بين الاعتزال والارجاء، وغالى فريق آخر في التوغل الفكري حتى مزج كلام التناسخية والفلاسفة والمعتزلة بعضها ببعض كما يقول (الشهرستاني)^(١٤٦) - على صواب.

ومن تلاميذ (النظام) (علي الاسواري) (توفي سنة ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م) وكان من أتباع (أبي الهذيل) ثم انتقل إلى (النظام) وقد خصه (البغدادى) و(الاسفراييني) بزعامة فرقة فرعية من فرق المعتزلة هي «الأسوارية» واكتفى (الشهرستاني) بالإشارة إليه معلناً أنه وافق (أحمد بن خابط) في جميع مآذبه إليه من البدع، ودافع (الخطاط) في

(١٤٤) - الزواج

(١٤٥) - سورة الأعراف ٧ / ٣٣ والنحل ١٦ / ٦١.

(١٤٦) - الملل والنحل ج ١ ص ٨٦.

كتاب «الانتصار» عنه وقرنه (بإبراهيم النظام) في آرائه وأقواله وأنه يستحق ما يستحق (إبراهيم) من مدح أو قدح.

عاصر (الأسواري) (العلّاف) و(النظام) و(بشراً) و(المردار) وكانت له معهم مناظرات في المشكلات الكلامية. ومن أشهر هذه المناظرات تلك التي جرت في مجلس يقال إنه ضم سبعة من رؤوس القدرية تناظروا في أن الله تعالى هل يقدر على ظلم وكذب يختص به، وقد أورد (الاسفراييني) «بعض ماحكاه أصحاب المقالات» في ذلك.^(١٤٧)

يقول (الأسواري) إن الله إنما يقدر على أحداث ما علم أنه يحدثه. فهو تعالى لا يقدر على أحداث ما علم أنه لا يحدثه، ولا يقدر أن يمتنع عن إحداث ما علم أنه سيحدثه. فمن علم الله أنه يموت ابن ثمانين سنة فإن الله لا يقدر على أن يميته قبل ذلك ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك. ومن علم أنه يشفى من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلاً فإنه لا يقدر على أن يبريه قبل ذلك لابلما قرب ولا بما بعد ولا على أن يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها. كذلك في الآخرة محال أن يقطع الله أفعاله ويفني العالم ويبقى وحده.

وقد علّق (البغدادي)^(١٤٨) و(الاسفراييني)^(١٤٩) على رأي (الأسواري) في أن ما علم الله ألا يكون لم يكن مقدوراً لله تعالى فقالا: إن هذا القول منه يوجب أن تكون قدرة الله متناهية. ومن كان قدرته متناهية كان ذاته متناهية والقول به كفر من قائله.

٧ - الجاحظ :

ولد (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الكناني الليثي) في البصرة سنة ١٥٩ هـ / ٧٧٥ م، في الأرجح. ولقب فيما بعد (بالجاحظ) أو (الحدقي) لنتوء عينيه. وكان مشوّ الخلق. توفي والده وهو طفل، وطلب العلم بادية الأمر في الكتاب مع أولاد القصابين، ثم ألتجّر بالخبز والسمك. وأقبل منذ كان يافعاً على المربد، فأخذ

(١٤٧) - التبصير في الدين ص ٥٤

(١٤٨) - الفرق بين الفرق ص ٩١.

(١٤٩) - التبصير في الدين ص ٤٥.

الفصاحة شفهاً عن العرب، وكان المربد أشهر محالّ البصرة، وبه كانت في الاسلام
مفاخرات الشعراء ومجالس الخطباء على مثال عكاظ في الجاهلية قرب الطائف.

أحكم (الجاحظ) معارف عصره في فنون الأدب والأخبار واللغة والنحو والكلام
والحكمة، وتلقى ماتلقى على (الأصمعي) و (أبي عبيدة معمر بن المثنى) و (أبي زيد
الأنصاري) و (الأخفش) وغيرهم وأخذ بوجه خاص الكلام على (النظام) والحكمة
على (ابن جناح) وزاد على كل ما أخذ بعد أن أعمل عبقريته الفذة في كل ماتعلم حتى
أصبح من العباقرة القليلين الذين امتازوا بعقل راجح، ونظر صائب وفكر ناقد وأسلوب
سهل عذب متنوع دقيق فكّه يتتبع المعنى ويقبّله على وجوهه المختلفة ولا يزال يولّده
حتى لا يترك فيه قولاً لقائل.

أسند إليه (المأمون) ديوان الرسائل في بغداد ولكنه لم يصبر على هذا المنصب
الخطير سوى ثلاثة أيام عاد بعدها إلى حياة «الفكر الحر» بعيداً عن شروط العمل
الرصين المقيد الوقور. وقد اتصل (الجاحظ) بعدد من الوزراء والخلفاء وسافر إلى
(دمشق) وأنطاكية وربما وصل إلى مصر. وعرف في البصرة حياة الرخاء واليسر من بعد
الشظف والفقر. ولما اشتهر أمره أمسى يعيش من الهدايا والعطايا التي تنهال عليه من
العظماء وأرباب الدولة ممن يؤلف بعض كتبه لهم ويحليها بأسمائهم. وقد صار الخلفاء
والعظماء يعشقون قربّه، ويفاخرون بصداقته. وكان ذا علاقة وثيقة بالوزير (محمد بن
عبد الملك الزيات) في خلافة (المستوكل)، فلما قبض على (ابن الزيات) هرب
(الجاحظ) خشية أن يوقع به القاضي (أحمد بن أبي داود) فقيل له: لم هربت؟ قال:

خفت أن أكون ثاني اثنين إذ هما في التنور؛ يريد بذلك ماصنعوا (بابن الزيات) من
ادخاله تنوراً فيه مسامير محمّاة. وذكروا أنه لما قتل (ابن الزيات) حمل (الجاحظ) مقيداً
من البصرة، وفي عنقه سلاسل وعليه قميص سَمَل. فلما دخل على (ابن أبي دؤاد)
عاتبه عتاباً فاحشاً. فقال (الجاحظ): خفض عليك، أيّدك الله. فوالله لأن يكون لك
الأمر عليّ خير من أن يكون لي عليك، ولأن أسيء وتحسن أحسن في الأحداث من أن
أحسن وتسيء، ولأن تعفوني في حال قدرتك أجمل بك من الانتقام مني. فقال له
(ابن دؤاد): قَبَحَ الله، ما علمتك إلا كثير تزويق الكلام، وقد جعلت ثيابك أمام
قلبك ثم اصطفتيت فيه النفاق والكفر. ماتأويل هذه الآية: «وكذلك أخذ ربك إذا أخذ

القرى وهي ظالمه، إن أخذه أليم شديد؟^(١٥٠) قال: تلاوتها تأويلها، أعز الله (القاضي). فقال: جيئوا بحدّاد. فقال: أعز الله (القاضي) ليفك عني أوليزيدي؟ فقال: بل ليفك عنك فجيء بالحدّاد، فغمزه بعض أهل المجلس أن يعنف بساق (الجاحظ) ويطيل أمره قليلاً. فلطمه (الجاحظ) وقال: اعمل عمل شهر في يوم، وعمل ساعة في لحظة، فإن الضرر على ساقى، وليس بجذع ولا ساجة.^(١٥١) فضحك (ابن أبي دؤاد) وأهل المجلس...

أصيب (الجاحظ) عندما تقدمت به السن بالفالج، وحدث (المبرد) قال: «دخلت على (الجاحظ) في آخر أيامه فقلت له كيف أنت؟ فقال: كيف يكون من نصفه مفلوج فلو قرض بالمقاريض ما علم به ونصفه الآخر منقرس لوطار الذباب بقربه لآله. وأشد من ذلك ست وتسعون سنة أنا فيها». وقد توفي سنة ٢٥٥ هـ / وهو يقرأ، ولا عزوف قد ذكر عنه (ابن النديم) أنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائنًا ما كان، حتى أنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويثبت فيها النظر.^(١٥٢)

ترك (الجاحظ) أثراً كثيرة ما بين كتب ورسائل حتى قيل أنها بلغت ما ينيف على ثلاثمائة وخمسين كتاباً،^(١٥٣) منها كتاب «الحيوان وكتاب «البيان والتبيين» و«البخلاء» وكتاب العرب والعجم وكتاب الأخبار وكيف تصح وكتاب الأمصار وكتاب المعادن وكتاب الزرع والنخل والزيتون والأعنان ومن رسائله رسالة الترياق والتدوير ورسالة في العشق والنساء ورسالة في إثم السكر ورسالة في فخر السودان على البيضان وكتاب مفاخرة السودان والحرمان وكتاب أخلاق الفتيان وفضائل أهل البطالة وكتاب خصومة الحول والعور وكتاب الاخوان...

وللجاحظ في علم الكلام، خاصة، كتاب «الاعتزال وفضله» وكتاب «فضيلة المعتزلة»، وهو الكتاب ردّ عليه (ابن الراوندي) بكتابه «ففيحة المعتزلة» ثم انبرى (أبو الحسين الخياط) ورد على (ابن الراوندي) في كتابه «الانتصار». كما أن للجاحظ كتاب

(١٥٠) - سورة هود ١١ / ١٠٣.

(١٥١) - واحدة الساج: شجر عظيم صلب الخشب.

(١٥٢) - ابن النديم: الفهرست ص ١٧٥.

(١٥٣) - أحصى السيد حسن الندوي مائة وتسماً وخمسين كتاباً ورسالة. انظر له أدب الجاحظ - القاهرة

١٩٣١ ص ١٤٤.

«الاستطاعة وخلق الأفعال» وكتاب خلق القرآن وكتاب آي القرآن وكتب الرد على اليهود وكتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير . . .

قيل : أربعة لم يلحقوا ولم يسبقوا : (أبو حنيفة) في فقهه، و(الخليل) في أدبه، و(الجاحظ) في تأليفه و(أبو تمام) في شعره . وقد اتسعت شهرة (الجاحظ) في حياته، وقال قائل (لأبي هفان) : لم لاتهجوا (الجاحظ) وقد ثلك وأخذ بمخنقك؟ فقال : أمثلي يُخدع عن عقله؟ والله لو وضع رسالة في أرنبه أنفي ألما أمست إلا بالصين شهرة، ولو قلت فيه ألف بيت لما طنّ منها بيت في ألف سنة .

تضمنت كتب (الجاحظ) حاجات العقل على وجه الدهر، لأنها ابنة العقل الناضج، وربية الروية والتفكير الصحيح، قصد بها التعليم والارشاد، لا الفساد والافساد، وقدر له بها من الاعجاب ما لم يكتب لمي ولا لذي من العلماء مثله . ففي المليون مئآت، وفي الذميين عشرات، كانت لهم الخطوة عند العامة والخاصة، تحفهم رعاية الأمراء والخلفاء، فتقدمهم (الجاحظ) في السبق . وهو الزاهد حق الزهد فيما تواطأ الناس على أعظامه من المظاهر الخلافة . كان، والحق يقال، انساناً كاملاً أخذ من المادة بقدر ما ضمن له عيشة، وما أسف إلى مايسف له أكثر طبقته من العلماء . ولو كان للدنيا هدى كبير من نفسه لمتّع في قصور الخلفاء بكل ما تطمع فيه . ولكن هدفه كان أسمى من كل هذا . كان صاحب فكر، همه نشره لنفع العالمين، في دور كان تحمله الرأي والروية من عصره بين عالم دين يُصمّ إذنه عن علوم الدنيا، أو عالم مادة لا يحسن شيئاً كثيراً من علم الدين، فجمع (الجاحظ) بين المطلبين، حتى كثر المعجبون به من كل صنف، وما استطاع حساد فضله أن يطفئوا نوره ولا أن يُعمّوا الناس على أمره . جادلهم فأحسن جدالهم بأدب لا غرور فيه، وتفنن ماشاءت له الاجادة في ضروب القول وما كان يضيره سخف السخفاء ممن تعذرت عليهم مدانته، فوضع صفحته للحق، وحاورهم قائماً بالواجب عليه نحو دعوته وملته، فتم له ما أراد لما نفذ قوله إلى أعماق القلوب والعقول بما خص به من نفس طويل وإبداع جزيل^(١٥٤) .

يقول (المسعودي) : لا يعلم أحد من الرواة وأهل العلم أكثر كتباً من (الجاحظ) . وقد كان (أبو الحسن المدائني) كثير الكتب، إلا أنه كان يؤدي ما سمع . وكتب (الجاحظ) تجلّو صدأ الأذهان، وتكشف واضح البرهان لأنه نظمها أحسن نظم،

(١٥٤) - محمد كرد علي : أمراء البيان ص ٤٣٩ .

ورصفها أحسن رصف، وكساها من كلامه أجزل لفظ. وكان إذا تخوف ملل القارىء وسأمة السامع خرج من جد إلى هزل، ومن حكمة بليغة إلى نادرة طريفة، ولا يعلم ممن سلف وخلف من المعتزلة أفصح منه». وقال (ثابت بن قرة الصابي)، وهو من معاصري (الجاحظ): ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس: أولهم (عمر بن الخطاب) والثاني (الحسن البصري) والثالث (الجاحظ). (فالجاحظ) في نظره «خطيب المسلمين، وشيخ المتكلمين، ومذره»^(١٥٥) المتقدمين والمتأخرين، أن تكلم حكى (سحبان وائل)، وأن ناظر ضارِع (النظام) في الجدال، وأن جد خرج من مَسْك^(١٥٦) (عامر بن عبد قيس) وأن هزل راد على (مَزِيد): حبيب القلوب، ومراح الأرواح، وشيخ الأدب، ولسان العرب. كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مشمرة، مانازعه منازع إلا رشاه أنفأ، ولا تعرض له منقوص إلا قدم له التواضع استبقاء. الخلفاء تعرفه، والأمراء تصفه وتناديه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلم له، والعامّة تحبه، جمع بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأي والأدب، وبين النشر والنظم، وبين الذكاء والفهم. طال عمره، وفشت حكمته، وظهرت خلّته، ووطىء الرجال عقبه،^(١٥٧) وتهادوا أدبه، وافتخروا بالانتساب إليه، ونجحوا بالاقتداء به. لقد أوتي الحكمة وفصل الخطاب...

اختص (التوحيدى) (الجاحظ) بكتاب سماه «تقريط الجاحظ» وامتدحه كتاب وأدباء وعلماء وباحثون قدامى ومحدثون، وذكر (أبو القاسم السيرافى) قال: حضرنا مجلس الأستاذ الرئيس (أبي الفضل بن العميد) فقصر^(١٥٨) رجل (بالجاحظ) وأزرى عليه. وحلم (الأستاذ) عنه. فلما خرج قلت له: سكّت أيها (الأستاذ) عن هذا الجاهل في قوله مع عادتك بالرد على أمثاله. فقال: لم أجد في مقابله أبلغ من تركه على جهله. ولو وافقته وبينت له، لنظر في كتبه وصار إنساناً. يا (أبا القاسم): كتب (الجاحظ) تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً.

أيصح القول، إذن أن (الجاحظ) كان أعجوبة الدنيا؟^(١٥٩)

(١٥٥) - السيد الشريف والمقدم في اللسان واليد عند الخصومة والقتال.

(١٥٦) - جلد.

(١٥٧) - الخلة الخصلة، أو الطريق والسبيل. وفلان موطأً العقب أي له سلطان يتبع وتوطأ عقبه.

(١٥٨) - أزرى به وحقر.

(١٥٩) - عبد السلام محمد هارون: مقدمة كتاب الحيوان ص ٢٥.

لقد كان (ابن العميد) يقول: ثلاثة علوم: الناس كلهم عيال فيها على ثلاثة أنفس. أما الفقه فعلى (أبي حنيفة) لأنه دَوَّن وخلد ما جعل من يتكلم فيه بعده مشيراً إليه، وخبراً عنه. وأما الكلام فعلى (أبي الهذيل). وأما البلاغة والفصاحة واللسن والعارضة فعلى (أبي عثمان الجاحظ) وهذا في نظر العلامة (كرد علي) داعية خلوده. (١٦٠)

والحق أن الباحثين عنوا بدراسة (الجاحظ) الأديب أكبر العناية وأدقها وفطنوا، في الوقت ذاته، إلى أنه معلم العقل ومعلم الأدب، ولكنهم لم يعالجوا مطلب الحقيقة عند (الجاحظ) معالجة مباشرة، وحظي (الجاحظ) المتكلم ببحث كتبه عنه (أحمد أمين) في «ضحى الإسلام» - الجزء الثالث، وخصه الأب (فيكتور شلحت اليسوعي) بدراسة تناولت «النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ» ونظر القدامى من مؤرخي الفرق الدينية إلى (الجاحظ) بوصفه معتزلياً تنتسب إليه فرقة خاصة من فرق الاعتزال هي «الجاحظية». ولكن (للجاحظ) شخصية فكرية فلسفية معقدة يلقي المدقق فيها في رأينا شبه ما يلقي دارسي الفكر الأوربي في ملتقى (باسكال) بـ (فولتير) ممزوجين في بوتقة الحكمة الرواقية. فقد كان (الجاحظ) نسيج وحده في الفكر الناقد الدعاب، مثل (فولتير)، وكان يؤمن بالعقل الحذر إيمان (باسكال) بعد هديه، وكان حكيماً آخر الأمر حكمة الرواقين الذين وجدوا قدراً وراء الحوادث يعلو عليها وتعجز إرادة الانسان أن تعلو عليه، ولكن (الجاحظ) يدعو إلى صمود «ميتافيزيائي» ضاحك، فيه من قوة الارادة أكثر مما يتطلبه اشتداد الحكيم الرواقي أمام مشيئة الطبيعة وإرادة القدر.

وعندنا أن مفتاح فكر (الجاحظ) الفيلسوف يمثل في تألق شخصيته الفذة الغنية، وانسياب روحها في كل فن أو موضوع عاجله (الجاحظ) من قريب أو بعيد، وما أكثر ما عالج! وما سر عبقريته الفذة في مختلف مجالات العلم والأدب والدين والاجتماع وحتى السياسة والاقتصاد والصناعات والمهن إلا جماع مقومات أصالته الثقافية، ومزاجه الفكري، هذا المزاج الذي يعكس هو ذاته أصداء مزاجه الجسدي، إن صح القول، بل أن هو إلا تصعيده والتغلب على عقده.

لم يكن مزاج (الجاحظ) مزاجاً سوداوياً ولا عصيباً، بل كان أميل إلى التفاؤل منه إلى التشاؤم. تجاوز مركب القبح - قبحه وقبح الواقع في العالم الراهن - ومضى يبدع في

آفاق الفن والجمال، يزهو فوق القدر زهو «الرواقي» الحكيم بصموده وتعاليه، ولكن تعالي (الجاحظ) تعالي فنان آمن بدنيا الثقافة ووجدها أنها هي الخالدة، وسخر من كل مأساوها، وكان تهكمه معيار فنه، وتظرفه منطلق ظرفه الذي حَبَّبه إلى الخلفاء والعظماء في حياته، وحجب آثاره إلى القراء كافة على مرّ العصور.

كان (الجاحظ) يرى الدنيا بعين المغتبط المحبور، لابعين المغيظ المحتق. يبدو السرور عليه إذا خطب وإذا كتب، وتغمره الغبطة، وتعتاده الدعابة، خفة روحه جبلة لديه، كان يتناول الطبقات المختلفة، يعبث بهذا، ويستخف بذاك، لاتفرعه المظاهر، ولا يتوقف في إيراد النكتة. لم يكن متزمتاً ولا متحرجاً قام بها فرض الاسلام عليه من الفروض والواجبات، وصرف ساعات عمره فيما يرفع من شأن المسلمين: دعاهم إلى الحياة الفاضلة، وحجب إليهم دينهم ودنياهم، وكان يرى سعادة أصحاب السلطان وأصحاب الثروة تزول بزوال أربابها أو بما يعرض لها من أسباب الفناء، وأن العمل الصالح هو الأثر الذي يظل على الأيام، وقد رأى أن من العبث تكليف الأيام ضد طباعها، فلابس دهره كما شاء في الجملة، لا كما أراد هو بالتفصيل، فضحك لشقاء الحياة الدنيا، وهزأ بما يراه غيره نعمة. عرف أن السعادة في الأرض مستحيلة، وأن العالم يحلّو ويمرّ، فرضي بحلوه ومره رضى من علم أن للأمر طوائع محتومة، وأن في هذا الرضى بها كما هي قناعة وعزاء وشفاء. احتال أمام ما لا يستطيع له تبديلاً، ورأى فساد الناس بما كسبت أيديهم من الكذب والزور والحسد والخبث، فاستعمل من دهائه ما يتقي به شرهم، وتفنن في مداواة أمراض نفوسهم تفنن الرجل الحكيم يفيض اليوم بعد اليوم من علمه على تلميذه بقدر ما يشهد فيه من استعداد ويسمح له من راس ماله الواسع ما يرجى له أن ينعم به وهو لا ينفّر أهل جيله وقبيله، ولا يقرهم على كل ما هم فيه. وقد خلّق (الجاحظ) نقاداً كما يُخلّق الشاعر شاعراً. وقوة النقد فيه شديدة، ومع هذا يعمد إلى الرفق، ويرى أن الأمر أهون من إصلاح العنف بالعنف، ومداواة الجهل والحمق بالصرامة والجد. كان ينصف خصمه من نفسه، ويستمع إلى ما يدلي به من حجة. «تراه وهو العربي القح في جميع منازعه، لم تستهوه حكمة اليونان والهند وفارس وما امتلكت قلبه غير حكمة العرب وهدايتهم وآدابهم، ومع هذا يأخذ من سبق ولحق، وعمن وافق وخالف، لا ينبو نظره عن شيء، وتُرذل نفسه حقيراً. ولم تورثه شهرته العلمية زهواً وغروراً، ولا يتكلف التواضع ولا التخاشع، وبغيته الكبرى أن يرفق بالضعاف حتى يَفْهَمُوا، وبالجهلاء حتى يتعلموا، يحاسن الكبراء من دون

إسفاف، ويحتنب مخاشنهم تفادياً من شرهم وعتوهم، ويحلم عن الأشرار طبعاً وتطبعاً، ويتبعد عن الحاسدين والموتورين، لا يضجر ولا يضطرب، مُتزن إذا أزم، معتدل إذا حاور، لا يحسد ذا نعمة على نعمته، ولا ذا سلطان على نفوذ إرادته». (١١١)

امتاز (الجاحظ) اذن بروح فنية تنشد الحقيقة في حدود طاقة الانسان. وقد قاده تحرره الفكري إلى اتخاذ الحقيقة النسبية هي الحقيقة الوحيدة «المطلقة في حدود إمكانيات الانسان». وقد أوضح آفاق نظريته الثقافية والانتقادية في هذه الأسطر القليلة التي كتبها في مقدمة كتاب «الحيوان». يقول: «وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتشابه فيه العرب والعجم، لأنه وإن كان عربياً أعرابياً، وإسلامياً جمعياً، فقد أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة، وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة. ويشتهي الفتيان كما يشتهي الشيوخ، ويشتهي الفاتك كما يشتهي الناسك، ويشتهي اللاعب ذو اللهو كما يشتهي المجذو الحزم، ويشتهي الغفل كما يشتهي الأديب، ويشتهي الغبي كما يشتهي الفطن» (١١٢) ويقول: «وهذا كتاب موعظة وتعريف، وتفقه وتنبية». (١١٣) وقد يفضل الكتاب صاحبه، ويتقدم مؤلفه، ويرجح قلمه على لسانه، «وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، ويذهب العقل ويبقى أثره، ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجيب حكمتها، ودونت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا بها ما غاب عنا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدرکنا ما لم ندرکه إلا بهم، لقد خسر حظنا من الحكمة، ولضعف سبيلنا إلى المعرفة، ولو لجأنا إلى قدر قوتنا، ومبلغ خواطرننا، ومنتهى تجاربنا لما تدرکه حواسنا، وتشاهده نفوسنا، لقلّت المعرفة، وسقطت الهمة، وارتفعت العزيمة، وعاد الرأي عقيماً والخاطر فاسداً، ولكلّ الحُدّ وتبلد العقل» ثم يقول: «وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا، كسبيل من كان قبلنا فينا. على أننا وقد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا، كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا». (١١٤) وبعبارة أخرى، تتعاقب الأقسام وتتآزر الأمم والأجيال في بناء المعرفة وتشهيد

(١١١) - محمد كرد علي: أمراء البيان - الطبعة الثالثة بيروت ١٩٦٩ ص ٢٩٣ - بتصرف.

(١١٢) - كتاب الحيوان ج ١ ص ١١.

(١١٣) - المصدر السابق ج ١ ص ٣٧.

(١١٤) - المصدر السابق ج ١ ص ٨٥ - ٨٦.

صرح المدنية، ولا يضير اللاحق أن يفيد من كتب السابق، وقد يفضل الكتاب مؤلفه، إذ يرجح المؤلف قلمه على لسانه، فيعلم الخلف أكثر مما علم السلف، وبضيف إلى قليله كثير من تقدموه، والحقيقة عبر هذا كله تنمو بمواً متكاملًا ونسبياً: إن الحقيقة هي الغرض الثابت الوحيد الذي ينجم من برائن الهزء والاستخفاف، ويظل الطلب الجدي وراء أساليب الفكر (الجاحظي) وفنون تعبيره من تهكم وضحك وفكاهة ودعابة، وهذه الحقيقة تنال بالجد والدأب على الملاحظة والتجربة والاستدلال المتعمق الدقيق، والفكر النافذ البصير، من خلف طلاء المزاح والظرف، وتبقى وحدها هي «الحقيقة» أي الحقيقة المطلقة في إطار زمان معين، ومكان معين، هو زمان معرفتها ومكان ذبوعها واكتشافها. وما أن يأتي جيل جديد، أو ينتقل مركز المدنية من أمة إلى أخرى، حتى تكتسي الحقيقة النسبية ثوب حقيقة مطلقة بالاضافة إلى شروط وجودها الراهن في وقت معين ومكان خاص . . .

وهذه النسبية الانسانية في نظرة (الجاحظ) إلى الحقيقة، كل حقيقة، في كل مجال، تمثل ذروة ما يذهب إليه فكره الحر المتحرر حتى في مجال الدين. ولعل من المفيد أن تلقى نظرة على موقف (الجاحظ) أولاً من الحقيقة العلمية بالمعنى الدقيق، ثم ننقل إلى موقفه من الحقيقة «العلمية» أو «الانتقادية» في المجال الاجتماعي والأخلاقي، ثم في مجال الدين بالمعنى الصحيح. ففي مجال الحقيقة العلمية ينتبه (الجاحظ) بنفاذ عقل بصير إلى دور الغرائب في وقوع الأخطاء العلمية. يقول: «وقد ابتلينا بضربين من الناس، ودعواهما كبيرة، أحدهما أن يبلغ من حبه للغريب أن يجعل سمعه هدفاً لتوليد الكذابين، وقلبه قراراً لغرائب الزور، ولكلفه بالغريب وشغفه بالطرف لا يقف على التصحيح والتميز، فهو يدخل الغث في السمين، والممكن في الممتنع، ويتعلق بأدنى سبب، ثم يدفع عنه كل الدفاع. والصنف الآخر هو أن بعضهم يرى أن ذلك لا يكون منه عند من يسمعه يتكلم إلا من خاف التقزز من الكذب». ومن نتائج الولع بالغرائب فشوا الجهل والخرافة في الناس. فالناس يقلدون الآباء والكبراء ويعملون على الهوى وعلى ما يسبق إلى القلوب، ويستثقلون التحصيل وهملون النظر حتى يصيروا في حال متى عاودوه وأرادوه نظروا بأبصار كليله وأذهان مدخولة، مع سوء عادة، والنفس لالتجيب إذا كانت مستكرهة. ولذا ينقد (الجاحظ) أخطاء العامة، ويفسر أسبابها، ولا يؤمن بخرافات الناس بالرغم من ذبوعها، فهو مثلاً ينكر اعتقاد الناس بأن في حصص طلسيا

يمنع العقارب من أن تعيش فيها، ويعلل ذلك باحتمال وجود حيوان مضاد للعقرب يمنعها من أن تعيش في هذا البلد. وصرأ بوجود طلسم يمنع البعوضة إذا عضت أن تكون لها حرقة، فيكذب ذلك بأن بعوضة عضت ظهر قدمه بعيد المغرب فلم يزل منها في أكال وحرقة إلى أن سمع آذان العشاء. و(الجاحظ) يبحث إيمان العامة بتأثير «العين» وماشاع بين الناس من المسخ. . .

وإذ ينقّي (الجاحظ) الذهن من ضلالاته العامة، ينحوي بالاتجاه الايجابي شطر طلب المعرفة العلمية والحقيق المؤيدة بالمشاهدة والاستقصاء والبرهان بالفكر وبالتجريب.

تنازع بالبصرة ناس وفيهم رجل طيب وأطبقوا جميعاً على أن الجمل إذا نحر ومات فالتمست خصيته وشقشقتة إنهما لا توجدان. فقال ذلك الطيب: فلعل مرارة الجمل أيضاً كذلك. ولكن (الجاحظ) لم يقنع بإجماعهم، ولا بسلطة الطيب وعلمه، لذا سأل شيخ الجزارين وبعث إليه رسولا يقول: «ليس يشفيني إلا المعاينة». فأرسل إليه شيخ الجزارين بشقشقة وخصية، فكذب الخبر الخبر، وبأن أن الشقشقة والخصية توجدان عند منحرج الجمل يجدهما إن إرادهما مريد.

وهذه المعاينة الشافية تطمئن النفس في مجال المعرفة الحسية الاختبارية. ولكن (الجاحظ) ينبّه إلى أخطاء الحواس، وخداع الخبرة، ويدعو إلى الرجوع للعقل، والاحتكام إلى رأيه وحده. يقول: «فلا تذهب إلى ماتريك العين، واذهب إلى مايريك العقل. وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول؛ والعقل هو الحجة». ومن الضروري أن تبدأ الطريق إلى المعرفة العلمية بالشك المنهجي الواعي، لأنه بمعرفة مواضع الشك وحالاتها الموجبة تعرف مواضع اليقين والحالات الموجبة له. أما دفع الشك باليقين فإنها يكون بالمشاهدة والمعاينة والتجربة والملاحظة والسماع الانتقادي والمحاكمة البرهانية، ولا يضير المرء بعد ذلك أن يخالف يقينه يقين السابقين من الأولين، وإن كانوا ذوي شهرة مثلى، ومن طبقة المعلم الأول، (أرسطو) صاحب المنطق بالذات.

يقول (الجاحظ): «وزعم صاحب المنطق في كتاب «الحيوان» فيما سلف من الدهر، أن ثوراً سفد وألقح من ساعته بعد أن خصي. فإذا أفرط المادح في المديح وخرج من المقدار، وأفرط المتعجب في التعجب وخرج من المقدار، احتاج صاحبه إلى أن يشبهه بالعيان، أو بالخبر الذي لم يكذب مثله، وإلا فقد تعرض للتكذيب».

العقل مصدر الاستبانة الصحيحة، وزمام على الأعضاء، وعيار على الحواس، وهو الحكم في العلم المنقول وفي العلم المشاهد. يقول: «زعم صاحب المنطق أنه قد ظهرت حية لها رأسان. فسألت إعرابياً عن ذلك فزعم أن ذلك حق. فقلت له: فمن أي جهة الرأسين تسعى؟ ومن أيهما تأكل وتعض؟ فقال: فأما السعي فلا تسعى، ولكنها تسعى إلى حاجتها بالتقلب كما يتقلب الصبيان على الرمل. وأما الأكل فإنها تتعشى بضم وتغدى بضم. وأما العض فإنها تعض برأسها معاً. فإذا به أكذب البرية». (١٦٥)

والتجربة العيانية تفضل الرواية والنقل عن الآخرين. وقد وصف (الجاحظ) معركة رأها بين جرد وستور، ووصف برئية زجاج فيها عشرون عقرباً وعشرون فأراً، ووصف ما فعلت العقارب بالفئران. وإذا قال قائل: إن الأفاعي تكره ريح السذاب والشيخ، أعلن (الجاحظ) أنه ألقى بنفسه على رأسها وأنفها من السذاب ما غمرها ولكنه لم يجد على ما يقال دليلاً.

و(الجاحظ) في مجال النقد الاجتماعي والأخلاقي باع طويل لا يضاهاه يدل على مدى تفكيره الحر ونظرته المحققة للوقائع، والمصححة للأخطاء والأوهام والضلالات. وَصَفَ وَصَفَ إِضْحَاكِ نَاقِدٍ وَاعِلًا نَهْمًا بِخِيَلًا فَقَالَ: كَانَ إِذَا أَكَلَ ذَهَبَ عَقْلَهُ، وَجَحَظَتْ عَيْنَاهُ، وَسَكَرَ وَسَدِرَ وَانْبَهَرَ وَتَرَبَّدَ وَجْهُهُ وَغَضِبَ وَلَمْ يَسْمَعْ وَلَمْ يَبْصُرَ. فلما رأيت ما يعتريه وما يعترى الطعام منه صرت لا آذن له إلا ونحن نأكل التمر والجوز والباقي، ولم يفجأني قط وأنا أكل التمر إلا استنفه سفاً، وحساه حسواً، وذرا به ذرواً، ولا وجده كثيراً إلا تناول القصعة كجمجمة الثور. ثم يأخذ بحفنيها، ويقلها من الأرض، ثم لا يزال ينهشها طويلاً وعرضاً ورفعاً وخفضاً حتى يأتي عليها جميعاً. ثم لا يقع غضبه إلا على الأنصاف والأثلاث. ولم يفصل ثمرة قط من ثمرة، وكان صاحب جمل. ولم يكن يرضى بالتفاريق، ولا رمى بنواة قط، ولا نزع قمعاً، ولا نفى عنه قشراً، ولا فتشه مخافة السوس والدود. ثم ما رأيت قط إلا وكأنه طالب ثار، وشحشحان صاحب طائلة، وكأنه عاشق مغتلم، أو جائع مقروء.

ووصف وصف ناقداً حزين حياة القينة بين الخلفاء والمجان والفاسدين المفسدين فقال: «كيف تسلم القينة من الفتنة، أو يمكنها أن تكون عفيفة وإنها تكتسب الأهواء،

وتتعلم الألسن والأخلاق بالمشأ. وهي إنما تنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصدّ عن ذكر الله من هو الحديث، وصنوف اللعب والأخايث، وبين الخلعاء والمجان ومن لا يسمع منه كلمة جد، ولا يرجع إلى فقه ولادين ولا صيانة مرؤة. وتروي الحاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعداً، يكون الصوت فيها بين البيتين إلى أربعة أبيات، عدد ما يدخل في ذلك الشعر إذا ضرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيت ليس فيها ذكر الله إلا عن غفلة، ولا ترهيب من عقاب، ولا ترغيب في ثواب، وإنما بنيت كلها على ذكر الزنى والقيادة والعشق والصبوة والشوق والغلمة، ثم لاتنك من الدراسة لصناعتها، منكبة عليها، تأخذ من المطارحين الذين طرّحهم كله تجميش، وإنشادهم مرادة. وهي مضطرة إلى ذلك في صناعتها، لأنها إن جفتها تفلتت، وإن أهملتها نقصت، وإن لم تستفد منها وقفت، وكل واقف فإلى نقصان أقرب، وإنما فرق مابين أصحاب الصناعات وبين من لا يحسنها التزید فيها، والمواظبة عليها. فهي لو أرادت الهدى لم تعرفه، ولو بغت العفة لم تقدر عليها. .

ولكن هذا «الدفاع» عن الظروف الاجتماعية التي تجعل «القينة» من أصحاب الصناعات لا يمنع (الجاحظ) من فضح مساوئ هذه الصناعة، ومكر «محترفاتنا». يقول في «رسالة القيان»: «إن القينة لاتكاد تخلص في عشقتها، ولاتنصح في ودها، لأنها مكتسبة ومجولة على نصب الحباله والشرك للمتر بطين ليقعوا في أنشوطتها. فإذا شاهدها المشاهد رامت باللحظ، وداعبت بالتبسم، وغازلت في أشعار الغناء، ولهجت باقتراحاته، ونشطت للشرب، وأظهرت الشوق إلى طول مكثه، والصبابة لسرعة عودته، والحزن لفراقه. فإذا أحسّت بأن سحرها قد تقلّب فيه، وإنه قد تغلغل في الشرك، تزيدت فيما كانت قد شرعت فيه، وأوهمت أن الذي بها أكثر عما به منها. ثم كاتبته تشكو إليه هواها، وتقسم له أنها مدّت الدواة بدمعها، وبلّت السحاء بريقها، وأنه سبّحها وشجوها في فكرتها وضميرها في ليلها ونهارها، وإنما لاتريد سواه، ولا تؤثر أحداً على هواه، ولا تنوي انحرافاً عنه، ولا تريده لاله، بل لنفسه وأكثر أمرها قلة المناصحة واستعمال الغدر والحيلة في استنطاف ما يحويه المربوط، والانتقال عنه».

ومن أجود ما طلع به الفكر الانتقادي (الجاحظي) نقده الكتاب والمثقفين ومقارنة صناعتهم بصناعة سواهم، وفضح خطتهم بالاضافة إلى تعاون غيرهم من أصحاب المهن ومنهم القصابون. يقول في رسالة «ذم أخلاق الكتاب»: «معاشر الكتاب. لا أعلم أهل صناعة أملاً لقلوب العامة منكم، ولا النعم على قوم أظهر منها عليكم.

ثم أنكم في غاية التقاطع عند الاحتياج، وفي ذروة الزهد في التعاطف عند الاختلال . وأنه ليلبغي أن رجلاً من القصابين يكون في سوقه فيتلف ما في يديه فيخلي له القصابون سوقهم يوماً ويجعلون له أرباحهم فيكون يربحها منفرداً، وبالبيع مفرداً، فيسدون بذلك خلته، ويجبرون منه كسره . وأنكم لتتأكرون عند الاجتماع والتعارف، تناكر الضباب والسلاحف . ثم مع استحواذكم على صناعتكم وقلة ملاسة أهل الصناعات لها معكم، لم أر صناعة من الصناعات إلا وقد يجمع أهلها غيرها إليها فيعاونونها جميعاً، وينزلون لضرب التجارات معاً، إلا صناعتكم هذه: فإن المتعاطي لها منكم (والمتمسكون بها من نظرائكم) لا يليق به ملاسة سواها، ولا ينسأغ له التشاغل بغيرها . ثم كأنكم أولاد علّات وضرائر أمهات، في عداوة بعضكم بعضاً، وحق بعضكم على بعض . إف لكم ولأخلاقكم . إن للكتاب طبائع لثيمة، ولولا ذلك لم يكن سائر أهل التجارات والمكاسب بنظرائهم بررة، ومن ورائهم لهم حفظة، وأنتم لأشكالكم مدلولون، ولأهل صنائعكم قالون . . . » .

ولا يتردد (الجاحظ) في ذكر أساء من يذم أخلاقهم وسلوكهم من الكتاب فـ (أحمد بن يوسف) كان مأفوناً، وهو أول من عرف بالآفة المخالفة لطبع الكتاب . و (محمود بن عبد الكريم) من كتاب الجند في أيام (المأمون) تحامل على الناس واستعمل فيهم الاحساد والإاحن وخفض الأرزاق وأسقط الخواص . و (زيد بن أيوب الكاتب) عمل في ديوان الجند أربعين سنة ثم صار في آخر أيامه قواداً لـ (يحيى بن أكثم القاضي) . وفي المجال الديني برع (الجاحظ) في نقده نقداً جريئاً علماء عصره ومن سبقهم من فقهاء ومفسرين ومحدثين، فعل أستاذه (النظام) من قبل، ولكنه لم يتردد في نقد هذا الأستاذ وسائر المعتزلة وكبار رجالهم بالرغم من انتهائه إلى مذهب الاعتزال .

لقد سخر بالقاضي (عبد الله بن سوار) فوصف تكلفه القدرة والبأس والعزيمة الخارقة للطبيعة، وكشف أنه فريسة عقد نفسية متأصلة فضحها أحقر ما خلق الله وأضعفها يقول (أبو عثمان): «كان لنا بالبصرة قاض يقال له (عبد الله بن سوار) لم ير الناس حاكماً زميتاً ولا ركيناً ولا وقوراً حليماً، ضبط من نفسه، وملك من حركته، مثل الذي ضبط وملك . كان يصلي الغداة في منزله، وهو قريب الدار من مسجده، فيأتي مجلسه فيحتبي ولا يتكىء . فلا يزال منتصباً لا يتحرك له عضو، ولا يلتفت، ولا يحل حبوته، ولا يحل رجلاً على رجل، ولا يعتمد على أحد شقيه، حتى كأنه بناء مَبْنِيٍّ، أو صخرة منصوبة . فلا يزال كذلك حتى يقوم إلى صلاة الظهر. ثم يعود إلى مجلسه .

فلا يزال كذلك حتى يقوم إلى العصر. ثم يرجع لمجلسه. فلا يزال كذلك حتى يقوم لصلاة المغرب. ثم ربا عاد إلى محله، بل كثيراً ما يكون ذلك، إذا بقي عليه من قراءة العهود والشروط والوثائق. ثم يصليّ العشاء، وينصرف. فالحق يقال لم يقم، في طول تلك المدة والولاية، مرة واحدة إلى الوضوء، ولا احتاج إليه، ولا شرب ماء ولا غيره من الشراب، كذلك كان شأنه في طوال الأيام وقصارها، وفي صيفها وفي شتائها. وكان مع ذلك لا يحرك يده ولا يشير برأسه، وليس إلا أن يتكلم.

«فبينما هو كذلك ذات يوم، وأصحابه حواليه، وفي السماطين بين يديه، إذ سقط على أنفه ذباب فأطال المكث، ثم تحول إلى مؤق عينه. فرام الصبر في سقوطه على المؤق وعلى عضه ونفاذ خرطوميه، كما رام الصبر على سقوطه على أنفه، من غير أن يحرك أرنبته، أو يغضن وجهه، أو يذب بأصبعه. فلما طال ذلك عليه من الذباب وشغله، وأوجعه، وأحرقه، وقصد إلى مكان لا يحتمل التغافل، أطبق جفنه الأعلى على جفنه الأسفل فلم ينهض. فدعاه ذلك إلى أن يوالي بين الأطباق والفتح، ففتح ريثما سكن جفنه، ثم عاد إلى مؤقه بأشد من مرته الأولى، فغمس خرطوميه في مكان كان قد أواهه قبل ذلك، فكان احتماله أضعف، وعجزه عن الصبر في الثانية أقوى. فحرك أجفانه وزاد في شدة الحركة، وألح في فتح العين، وفي تتابع الفتح والأطباق. ففتح عنه بقدر ماسكنت حركته. ثم عاد إليه موضعه فما زال يلح عليه حتى استفرغ صبره، وبلغ مجهوذه، فلم يجد بداً من أن يذب عن عينيه بيده. ففعل وعيون القوم إليه ترمقه، وكأنهم لا يريدونه. ففتح عنه بقدر مارد يده وسكنت حركته. ثم عاد إلى موضعه. ثم ألجأه كلى أن ذب عن وجهه بطرف كفه. ثم ألجأه إلى أن تابع بين ذلك، وعلم أن فعله كله يعين من حضره من امنائه وجلسائه. فلما نظروا إليه قال: «أشهد أن الذباب ألح من الخنفساء، وأزهى من الغراب، وأستغفر الله. فما أكثر من أعجبته نفسه فأراد الله عز وجل أن يعرفه من ضعفه ما كان عنه مستوراً. وقد علمت أني عند نفسي من أضعف الناس، فقد غلبني وفضحني أضعف خلقه».

وفي رسالة «الشارب والمشروب» يصف (الجاحظ) أنواع الشراب في عصره، ويتوسع في وصف تأثيرها ويحتج فيها لتحليل النبيذ وتحريم الخمر ويرى أن أهل المدينة لم يخرجوا من طبائع الأنس إلى طبائع الملائكة حتى يؤخذ سلوكهم معياراً حاسماً في التفريق بين الحلال والحرام، إذ الحلال والحرام إنما يعرف بالكتاب الناطق والسنة المجمع عليها، والعقول الصحيحة، والمقاييس المعينة، وليس لأهل المدينة أن يجلدوا

حتى من يحمل الزق الفارغ لأنهم زعموا أنه آلة الخمر، وهم ليسوا أبصر بالحلل والحرام والمسكر والخمر وما أباح الرسول وما حظره لمجرد أنهم أهل مدينة الرسول . يقول : «إن الصحابة الذين شهدوا نزول الفرائض والتابعين من بعدهم لم يختلفوا في قاذف المحصنين أن عليه الحد، واختلفوا في الأشربة التي تسكر» . وما غرض (الجاحظ) الذي دعاه إلى هذا البحث إلا أن يقف على حلالها وحرامها وكيف اختلفت الأمة فيها . «وحتى محتج للمباح ويعطيه حقه، ويكشف أيضاً عن المحظور ويقسم له قسطه» .

وقد انتقد (الجاحظ) السلف في تقصيرهم في سيرة الرسول . يقول : إن السلف الذين جمعوا القرآن في المصاحف بعد أن كان متفرقاً في الصدور، والذين جمعوا الناس على قراءة (زيد) بعد أن كان غيرها مطلقاً غير محطور، والذين حصنوه ومنعوه الزيادة والنقصان لو كانوا جمعوا علامات النبي (ﷺ) وبرهانه ودلائله وآياته، وصنوف بدائعه، وأنواع عجائبه، في مقامه وظعنه، وعند دعائه واحتجاجه في الجمع العظيم وبحضرة العدد الكثير الذين لا يستطيع الشك في خبرهم إلا الغبي الجاهل، والعدد المائل، لما استطاع اليوم أن يدفع كونها، وصحة مجيئها لازدياق جاحد، ولادهري معاند، ولا متظرف ماجن، ولا ضعيف مخدوع، ولا حدث مغرور، ولكان مشهوراً في عوامنا كشهرة في خواصنا، ولكان استبصار جميع أعياننا في حقهم كاستبصارهم في باطل نصاراهم ومجوسهم، ولما وجد الملحدة موضع طمع في غبي يستميله، وفي حدث يموه له، ولولا كثرة ضعفائنا مع كثرة الدخلاء فينا الذين نطقوا بالسنتنا واستعانوا بعقولنا على أغبيائنا وأغمارنا لما تكلفنا كشف الظاهر وإظهار البارز والاحتجاج الواضح» .

ولا يتردد (الجاحظ) في أن ينقد رجال الحديث بعد أن نقد السلف وأهل المدينة . وهو يأخذ عليهم أنهم جماعون لا يعملون عقولهم فيما يروون، وهذا ما كان (النظام) قد اختطه في نقده المفسرين والمحدثين . يقول (الجاحظ) : «ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الأخبار عن البرهان» .^(١٦٦) وقد استهزأ (أبو عثمان) بما روي أن الحجر الأسود كان أبيض فسوّه المشركون فقال : كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا .

(الجاحظ) - شأنه شأن المعتزلة عامة - لا يرى الحديث إلا إذا وافق العقل .

والعقل عنده أساس من أسس التشريع . ولا يحسب أحد أن الزهد والنسك ينقذ الزهاد أو النَّسَّاك من حكم العقل الانتقادي الحرلدى (الجاحظ) فـ (أبو عثمان) يصف دواعي النسك التي حملت النَّسَّاك على ترك الكدح في الحياة، فصاروا طبقة من الطفيلين والأدعياء، على اختلاف نحلهم ومشاربهم وعصورهم، بل وأصنافهم . يقول: «وجدنا لجميع أهل النقص ولأهل كل صنف منهم نسكاً يعتمدون عليه في الأعمال، ويحتسبون به في الطاعة وطلب المثوبة، ويفزعون إليه على قدر فساد الطباع، وضعف الأصل، واضطراب الفرع، مع خبث المنشأ، وقلة الثبوت والتوقف، ومع كثرة القلب والاقدام مع أول خاطر، فنسك المريب المرتاب من المتكلمين أن يتحلى برمي الناس بالريية، ويتزين بإضافة ما يجد في نفسه إلى خصمه، خوفاً من أن يكون قد فطن له، فهو يستر ذلك الداء برمي الناس به . ونسك الخارجي الذي يتحلى به ويتزيا بجماله، إظهار استعظام المعاصي، ثم لا يلتفت إلى مجاوزة المقدار، وإلى ظلم العباد، ولا يقف على أن الله تعالى لا يجب أن يظلم أظلم الظالمين، وأن في الحق ماوسع الجميع . ونسك

الخراساني أن يحج وينام على قفاه، ويقعد للرياسة ويتبهاً للشهادة، ويسط لسانه بالحسبة . وقد قالوا: إذا نَسَكَ الشريف تواضع، وإذا نَسَكَ الوضيع تكبر، وتفسيره قريب واضح . ونسك الكوفي والجندي طرح الديوان والوزارة على السلطان . ونسك

دهاقين السواد ترك شراب المطبوخ، ونسك الخصي لزوم طرسوس، وإظهار مجاهدة الروم . ونسك الرافضي ترك النبيذ، ونسك البستاني ترك سرقة التمر، ونسك المغني الصلاة في الجماعة، وكثرة التسبيح والصلاة على النبي . ونسك اليهودي التشدد في السبت وإقامته، والصوفي في المظهر النسك بين المسلمين إذا كان فسلاً^(١٦٧) يبغض العمل تطرف^(١٦٨) وأظهر تحريم المكاسب وعاد سائلاً، وجعل مسأله وسيلة إلى تعظيم الناس له . وإذا كان النصراني فسلاً نذلاً مبغضاً للعمل ترهب ولبس الصوف، لأنه واثق أنه متى لبس وتزيا بذلك الزي وتحلى بذلك اللباس، وأظهر تلك السيئات أنه قد أوجب على أهل اليسر والثروة منهم أن يعولوه ويكفوه، ثم لا يرضى بأن ربح الكفاية باطلاً حتى استطال بالمرتبة . فإذا رمى المتكلم المريب أهل البراءة ظن أنه قد حوّل

(١٦٧) - الفصل الرذل الذي لامرؤة له .

(١٦٨) - في بعض الفسخ . تصوف .

ربيته إلى خصمه، وحول براءة خصمه إليه . وإذا صار كل واحد من هذه الأصناف إلى ماذكرنا فقد بلغ الأمانة، ووقف على النهاية، فاحذر أن تكون منهم»^(١٦٩). فالنسك الذي يكرهه (الجاحظ) ويصف سخفه ومضرته لا يقتصر على نسك طائفة دون طائفة، ولا ملة دون أخرى، وإنما ينصب النقد (الجاحظي) على أدعياء النسك، ولا سيما من متزمتي المتكلمين الذين يتسرعون إلى إكفار أهل المعاصي ورميهم الآخرين بتهم شتى، يودون من وراء ذلك إيهام الناس بأنهم في فعلهم هذا إنما يعظمون الدين . يقول (الجاحظ): «إن نسك المتكلم التسرع إلى إكفار أهل المعاصي، وإن يرمي الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة، يريد أن يوهم أموراً: منها أن ذلك ليس إلا من تعظيمه للدين والاعراق فيه، ومنها: أن يقال لو كان نطقاً أو مرتاباً أو مجتنباً»^(١٧٠) على بلية لما رمى الناس ولرضي منهم بالسلامة وما كان ليرميهم إلا للعر الذي في قلبه، ولو كان هناك من دَلَّ الريبة شيء لقطعه ذلك عن التعرض لهم، أو التنبيه على ماعسى إن حركهم له أن يتحركوا، ولم نجد في المتكلمين أنطف ولا أكثر عيوباً ممن يرمي خصومه بالكفر».

يقول (الخطاط) في كتاب «الانتصار»: «إن كتب (الجاحظ) معروفة مشهورة في أيدي الناس»^(١٧١) «وأن من قرأ كتبه في الرد على المشبهة وكتابه في الأخبار وإثبات النبوة وكتابه في نظم القرآن علم أن له في الاسلام غناء عظيماً لم يكن الله عز وجل ليضيعه له»^(١٧٢) ولا يعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه وأنه حجة لـ (محمد) على نبوته غير كتاب (الجاحظ) وهذه كتبه في إثبات الرسالة وكتبه في تصحيح محيى الأخبار مشهورة». وقد حفل كتاب «الانتصار» بالرد على (ابن الراوندي) الذي سعى في كتابه «فضيحة المعتزلة» إلى دحض أقوال (الجاحظ) وخاصة في كتابه «فضيلة المعتزلة»، ومن هذا الصراع العقائدي الكلامي تتضح أهمية آراء (الجاحظ) باعتباره عالماً من أعلام علم الكلام، يذود عن الاسلام، وينشر لواء المذهب الاعتزالي، حتى انفرد بجملة من الآراء وافقه عليها فريق من الاتباع حملوا اسم الفرقة الجاحظية. وقد

(١٦٩) - كتاب الحيوان ج ١ ص ٢١٨ .

(١٧٠) - النطف: التهم برية والفساد المجتنب: المائل .

(١٧١) - ص ٢٤ .

(١٧٢) - ص ٢٥ .

اعترف مؤرخو الفرق من أهل السنة والجماعة بهذه الفرقة وبزعيمها ولكنه سارعوا إلى صب الانتقاد أعظمه عليه وكان هذا الانتقاد يعظم لعظمة شخصية (الجاحظ) وتفرداها بخصال فذة. يقول (الشهرستاني): «الجاحظية أصحاب (عمر بن بحر الجاحظ)، كان من فضلاء المعتزلة، والمصنف لهم. وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط وروج بعبارته البليغة وحسن براعته اللطيفة، وكان في أيام (المعتصم) و (المتوكل)». ^(١٧٣) ويقول (البغدادى): «والجاحظية اتباع (عمرو بن بحر الجاحظ) وهم الذين اغتروا بحسن بيان (الجاحظ) في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول. ولوعرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنساناً، فضلاً عن أن ينسبوا إليه إحصاناً». ^(١٧٤) ويؤكد (الاسفراييني) ماذهب إليه (البغدادى)، ولكن بعبارة أقل عنفاً وأدنى وضوحاً فيقول: «الجاحظية أهم أتباع (عمرو ابن بحر الجاحظ) فقد اغتر أصحابه بحسن بيانه في تصانيفه، ولوعرفوا ضلالاته، وما أحدثه في الدين من بدعه وجهالاته لكانوا يستغفرون عن مدحه، ويستنكفون عن الانتساب إلى مثله». ^(١٧٥)

ويشاء (أحمد أمين) إنصاف (الجاحظ) في عصرنا فيصفه بأنه «كان في حياته لسان المعتزلة المدافع عنها، المناصر لها، الموضح لمشاكلها، الذائد عن حياضها، ولكن - مع الأسف - أدى التعصب البغيض إلى أن يحتفظ الناس بكتبه الأدبية لا الدينية، . . . والمترجم له من ناحية الاعتزال يحار فيه كما يحار في غيره من المعتزلة ويحاول أن يجمع نتجاً متفرقة هنا وهناك ليتعرف منها مذهبه في الاعتزال، مع أنه المؤلف المكثّر، والكاتب القدير. وقد جمع (الجاحظ) في عقله كل ثقافة عصره، وقل أن يكون له في ذلك نظير. . . استفاد من المعتزلة ومن (النظام) أستاذه، ولكنه فاقه، وقال مثل المعتزلة ومثيل أستاذه بسلطان العقل. . . ولو قلنا إن (الجاحظ) كان أوسع أهل زمانه معرفة لم تبعد، ولوبقيت لنا كتبه كلها وجمعنا مافيها وربناه ترتيباً أبجدياً لخرج لنا منها دائرة «معارف» شاملة وافية دالة على معارف عصره». ^(١٧٦)

(١٧٣) - الملل والنحل ج ١ ص ٩٩.

(١٧٤) - الفرق بين الفرق ص ١٠٥.

(١٧٥) - التبصير في الدين ص ٤٩.

(١٧٦) - ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٢٧ - ١٣١.

يقول (ابن المرتضى) في «المنية والأمل»: «إن (الجاحظ) أغري بشيئين: كون المعارف ضرورية، والكلام على الرافضة».^(١٧٧) وقد عكس (الخياط) في كتاب «الانتصار» صدى المناقشات العنيفة التي تتصل بموقف (الجاحظ) من الرد على الرافضة، ودفاع (أبي الحسن) عن (أبي عثمان عمرو بن بحر) ضد اتهامات (ابن الراوندي) وينتهي إلى القول: «فلما كان ذلك كذلك لم يكن معارض به صاحب الكتاب (ابن الراوندي) (الجاحظ) بمشبه لما قاله (الجاحظ) ولا نظير له».^(١٧٨)

أما آراء (الجاحظ) الاعتزالية التي انفرد بها عن (النظام) وعن سائر المعتزلة، فمن الجائز إجمالها بالإشارة بادىء ذي بدء إلى مشكلة المعرفة، أو كون المعارف ضرورية. والحق أن (الجاحظ) يرى أن المعرفة تبدأ بالحواس والحواس سبيلنا إلى إدراك الطبيعة. وقوام الطبيعة عنده أجسام مؤلفة من جواهر. فالجوهر يستحيل أن ينعدم ويفنى، والأجسام، من ثم، يستحيل أيضاً أن تنعدم أو تفنى، ولا يقدر الله على إفنائها البتة، ولكنه يقدر على أن يفرق أجزاءها ويعيد تركيبها فقط. وعلى هذا فإن الأجسام ثابتة لا تفنى وإنما يمكن أن تتغير من حال إلى حال باختلاف الأعراض عليها. وعلى ذلك يتأثر (الجاحظ) بالفلسفة اليونانية الطبيعية ويقول بقدوم المادة وتعذر فنائها وفناء الأجسام بعد حدوثها. وقد سارع (البغدادي) إلى الرد عليه في هذه (الفضيحة) وقال إن هذا الرأي يوجب القول بأن الله سبحانه وتعالى يقدر على خلق شيء ولا يقدر على إفناؤه، وأنه لا يصح بقاؤه، بعد أن خلق الخلق منفرداً، كما كان منفرداً قبل أن خلق الخلق. وإذا تبع هذه النظرية (الجاحظية) ما يتصل بالجنة والنار، أوضح (البغدادي) لخصمه (الجاحظ) بأن أهل السنة وإن قالوا إن الله لا يفني الجنة ونعيمها، والنار وعذابها، فليسوا يجعلون ذلك بأن الله غير قادر على إفناء ذلك كله، وإنما يقولون بدوام الجنة والنار عن طريق الخبر.

وقد اشتهر (الجاحظ) برأيه في مجال الطبائع. فهو يرى أن للأجسام طبائع مخصوصة، أي أن لها أفعالاً مخصوصة. وطبقَ هذا الرأي مثلاً في مجال الجنة والنار وقال إن الله لا يدخل النار أحداً، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها، ثم تمسكهم في نفسها على الخلود. ويرد عليه (البغدادي) بأن ذلك الرأي يوجب على (الجاحظ) أن يقول في الجنة إنها تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها وإن الله لا يدخل أحداً الجنة. فإن

(١٧٧) - ص ٣٧.

(١٧٨) - كتاب الانتصار ص ٩٩.

قال بذلك فقد قطع الرغبة إلى الله في الثواب، وأبطل فائدة الدعاء. وإن قال: إن الله تعالى هو يدخل أهل الجنة الجنة لزمه القول بأن يدخل النار أهلها.

ويذهب (الجاحظ) إلى أن الخواص من جنس واحد، فحاسة البصر من جنس حاسة السمع، ومن جنس سائر الخواص. والاختلاف إنما يكون في جنس المحسوس وفي مواقع الحساس والخواص وغير ذلك. والنفس هي المدركة عبر هذه الفتوح. وقد اختلفت الفتوح فصار واحد منها سمعاً وآخر بصرًا على قدر مآزجها من الموانع. أما جوهر الحساس فلا يختلف. ولذا يميز (الجاحظ) أن يخلق الله تعالى حاسة سادسة غير معلومة لمحسوس سادس غير معلوم. (١٧٩)

النفس الانسانية تحس وتدرك. أما الارادة فإن أصلها يختلف عن أصل الأعراض. وقد أنكر (الجاحظ) أن يكون أصل الارادة جنساً من الأعراض. بل أنه وافق (ثمامة) في أن لا فعل للعباد إلا الارادة، وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى وقعت منهم طباعاً، لا اختياراً.

وقد مضى (الجاحظ) في درب المعتزلة فنفي الصفات عن الله وقال إن الباري يوصف بأنه مريد بمعنى أنه لا يصح عليه السهوي أفعال، ولا الجهل، ولا يجوز أن يغلب ويقهر. إن المعارف كلها طباع. وهي مع ذلك فعل للعباد، وليست باختيار لهم. وهذا يعني أن (الجاحظ) يذهب إلى أن الانسان لا يجوز أن يبلغ فلا يعرف الله تعالى، إذ المعارف كلها ضرورية، ضرورة طباع والخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله تعالى خالقهم، وعارفون بأنهم محتاجون إلى النبي، وهم محجوجون بمعرفتهم. ثم هم صنفان: عالم بالتوحيد، وجاهل به. فالجاهل معذور، والعالم محجوج. ومن انتحل دين الاسلام: فإن اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا يرى بالأبصار وهو عدل لا يمحور ولا يريد المعاصي، وبعد الاعتقاد والتبيين أقرب بذلك كله فهو مسلم حقاً. وإن عرف ذلك كله ثم جحد وأنكره، أو دان بالتشبيه والجبر فهو مشرك كافر حقاً. وإن لم ينتظر في شيء من ذلك واعتقد أن الله ربه وأن (محمداً) رسول الله فهو مؤمن لالوم عليه ولا تكليف عليه غير ذلك. (١٨٠)

(١٧٩) - الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٤١.

(١٨٠) - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ١٠١.

على هذا النحو يذهب (الجاحظ) إلى أن المعارف ضرورية، وأن أحداً لا يعتبر عاصياً لله تعالى إلا بعد العلم بما نهاه عنه.^(١٨١) والكفار عنده مابين معاند وعارف قد استغرقه حبه لمذهبه، فهو لا يشكك بما عنده من المعرفة بخالفه وتصديق رسله.

ويمضي (البغدادي) إلى مناقشة (الجاحظ) في آرائه حول المعرفة الانسانية وإرادة الانسان ويقول: إن رأى (الجاحظ) في أن لا فعل للانسان إلا الارادة لزمه أن لا يكون الانسان مصلياً، ولا صائماً، ولا حاجاً، ولا زانياً، ولا سارقاً، ولا قاذفاً، ولا قاتلاً، لأنه لم يفعل عنده صلاة ولا صوماً ولا حجاً ولا زنى ولا سرقة ولا قتلًا ولا قذفاً، لأن هذه الأفعال عند (الجاحظ) غير الارادة، وإذا كانت الأفعال التي ذكرناها عنده طبعاً، لا كسباً، لزمه أن لا يكون للانسان عليها ثواب ولا عقاب، لأن الانسان لا يثاب ولا يعاقب على مالا يكون كسباً له، كما لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه إذا لم يكن ذلك من كسبه.^(١٨٢) ويؤكد (الاسفراييني) أن (الجاحظ) إنما صنف كتاب «طبائع الحيوان»

لتمهيد هذه البدعة الشنعاء، أراد أن يقرر في نفوس من يطالعه هذه البدعة، بدعة أن المعارف ضرورية، ويزينها في عينه، فيغتر بحسن ألفاظه المبتذلة فيها، ويظن أنه إنما جمعه لنشر نوع من العلم، ولا يعلم أنه إنما قصد به التمهيد لبدعته، حتى إذا ألفه واستأنس به واعتقد مقتضاه انسلخ به عن دينه.^(١٨٣)

(الجاحظ) في نظر (الاسفراييني) إذن مبتدع مضلل يود سلخ قراء كتبه - ولا سيما كتاب «الحيوان» عن دينهم. وقد اتفقت كلمة (الاسفراييني) و(البغدادي) بوجه عام على ذم تصانيف (الجاحظ)، واتفقا كلاهما، خاصة، على سخف ماشحن به (الجاحظ) كتابه من مناظرة الكلب والديك وماشابهها. «العقل لا يضيع وقته بمثل ذلك، فإن شغل الوقت بأمثاله نوع من المقت». ^(١٨٤) «ومن افتخر بالجاحظ سلمناه إليه»^(١٨٥)

(١٨١) - الحياط: الانتصار ص ٧٢.

(١٨٢) - الفرق بين الفرق ص ١٠٣.

(١٨٣) - التبصير في الدين ص ٥٠.

(١٨٤) - المصدر السابق ص ٥٠.

(١٨٥) - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٠٧.

٨ - معمر بن عباد السلمي :

يؤلف (معمر بن عباد السلمي) و (ثمارة بن أشرس النيمري) و (عمرو بن بحر الجاحظ) ثالثاً من المفكرين الذين كانوا في زمان واحد، متقاربين في الرأي والاعتقاد، منفردين عن أصحابهم بمذاهب. ^(١٨٦)

كان (معمر بن عباد) من طبقة (أبي الهذيل) ومن أهل البصرة، توفي سنة ٢٢٠ / ٨٣٥ م أو سنة ٢١٥ هـ كما جاء في «لسان الميزان» وصفه (الشهرستاني) بأنه «أعظم القدريّة في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله، والتكفير والتضليل على ذلك» ^(١٨٧). ونعته (البغدادي) و (الاسفراييني) بأنه رأس من رؤوس الضلال والحاد، وأنه ذنب للقدريّة، واستغربا كلاهما أن يفخر به (الكعبي) ويعتبره من شيوخه في الاعتزال، إلا أن يكون (الكعبي) مثله. ودافع عنه (الخياط) وقرنه بكثير من مفكري الأمة الذين شاركوه آراءه في المعاني. ^(١٨٨)

يقول (معمر) : إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام. فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام : إما طبعاً كالنار التي تحدث الحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، والقمر الذي يحدث التلويح ؛ وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وقد ناقشه (الشهرستاني) في هذا القول واستغرب رأيه في أن حدوث الجسم وفناءه عرض، وسأل : فكيف يقول إنهما من فعل الأجسام، وإذا لم يحدث الباري تعالى عرضاً، فلم يحدث الجسم وفناءه، فإن الحدوث عرض، فيلزمه ألا يكون الله تعالى فعل أصلاً.

ويسوق الرأي السابق إلى مايلي : ثم أُلزم أن كلام الباري تعالى إما عرض أو جسم. فإن قال هو عرض فقد أحدثه الباري ؛ فإن المتكلم على أصله من فعل الكلام، أو يلزمه ألا يكون لله تعالى هو عرض، وإن قال هو جسم فقد أبطل قوله إنه أحدثه في محل، فإن الجسم لا يقوم بالجسم، فإذا لم يقل هو بآثار الصفات الأزلية، ولا قال بخلق الأعراض فلا يكون لله تعالى كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه، وإذا

(١٨٦) - الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٨.

(١٨٧) - ابن حجر : لسان الميزان ج ٦ ص ٧١.

(١٨٨) - الملل والنحل ج ١ ص ٨٩.

(١٨٩) - الانتصار ص ٢٣.

لم يكن له كلام لم يكن أمراً ناهياً، وإذا لم يكن أمرو نهي لم تكن شريعة أصلاً، فأدى مذهبه إلى خزي عظيم.

وبعبارة أخرى، يقول (معمر) إن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر، وإنه لم يخلق شيئاً من صفات الأجسام، وهذا خلاف قوله تعالى: «قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار». وعند (معمر) إن الله إنما خلق الأجسام، ثم إن الأجسام أحدثت الأعراض، حتى أن فناء الجسم في رأيه فعل الجسم بطبعه، وصلاح الزرع وفسادها من فعل الزرع وليس لله تعالى في الأعراض صنع ولا تقدير، وهذا تكذيب بقوله تعالى: «له ملك السموات والأرض يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير». وقد أنكر (معمر) صفات الله تعالى الأزلية، فعل سائر المعتزلة، وانفرد عنهم بأن القرآن في نظره فعل الجسم الذي حل الكلام فيه، وليس هو فعلاً لله ولا صفة له، ولذا لا يصح، بنتيجة قوله هذا، أن يكون لله كلام لا على معنى الصفة، إولاً على معنى الفعل، وإذا لم يكن لله كلام لم يكن له أمر ونهي وتكليف وهذا يؤدي إلى رفع التكليف وإلى رفع أحكام الشريعة. ويؤكد (البغدادى) أن (معمر) لم يرد غير هذا القول، لأنه قال بما يؤدي إليه. وهذا يدلنا على المعركة الخطيرة التي أثارها (معمر) في آرائه الفلسفية وما أدت إليه هذه الآراء من إشكالات اعتقادية تجاوزت حدود حرية الفكر في مجال النشاط الفلسفي المحض إلى صميم عقائد الدين.

ومما يؤخذ بالاعتبار الديني - على (معمر) قوله: إن كل نوع من الأعراض الموجودة في الأجسام لا نهاية لعدده. يقول: إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحل له معنى سواها. وذلك المعنى أيضاً يختص بمحل له معنى سواه. وكذلك القول في اختصاص كل معنى بمحل له معنى سواه، لا إلى نهاية. إن اللون والطعم والرائحة وكل عرض من الأعراض يختص بمحل له معنى سواه. وذلك المعنى يختص بمحل له معنى سواه، لا إلى نهاية. فالحركة إنما خالفت السكون لمعنيها سواها. كذلك السكون خالف الحركة لمعنيها سواه. وهذان المعنيان مختلفان لمعنييهما. وهذا القياس في نظر (معمر) يشمل كل ما يائله إلى غير نهاية.

بيد أن هذا الجدل الرهيف الذي فطن له (معمر) بذكاء تفكيره الفلسفي يجيز اتهامه على مستوى الدين بالاحاد من وجهين أوضحهما (البغدادى): أحدهما قوله

بحوادث لانهاية لها، وهذا يوجب وجود حوادث لا يحصيها الله تعالى، وذلك عناد لقوله تعالى «واحصى كل شيء عدداً». وقد وقع في هذا غيره من المعتزلة (كالنظام). والثاني: أن قوله بحدوث أعراض لانهاية لها يؤدي إلى القول بأن الجسم أقدر من الله تعالى، لأن الله عنده لم يخلق غير الأجسام، وهي محصورة محدودة. والجسم إذا فعل عرضاً فقد فعل معه مالا نهاية له من الأعراض. ومن خلق مالا نهاية له ينبغي أن يكون أقدر مما لا يخلق إلا متناهياً في العدد.

وبينا يلح (النظام) على الحركة في صيرورة الأجسام نجد (معمر) يؤكد أن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة، متحركة في اللغة، وأن السكون هو الكون لا غير ذلك. والأجسام حال خلق الله تعالى لها تكون ساكنة. وقد ألمعنا إلى رأيه في أن الله يقدر على خلق الأجسام فقط، ولا يقدر على خلق شيء من الأعراض. ولما استعاض (معمر) بالمعاني عن مفهوم الصفات، امتنع عن وصف الله تعالى بأنه قديم، لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمني، ووجود الباري عنده أزلي ليس بزمني. وكان يقول: إن الله لا يعلم نفسه، لأن من شرط المعلوم في نظره ألا يعلم نفسه. فلو كان الله تعالى يعلم نفسه لكان العالم والمعلوم شيئاً واحداً وهو محال. كذلك يرى (معمر) أن من المحال أن يعلم الله غيره لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون علمه تحصل من غيره. وإذا كانت المعجزات أعراضاً، فإن الله لا يفعل أية معجزة. ذلك أن المعجزة هي كون الجسم على وجه لم تجربه العادة، وذلك بحصول نوع من الأعراض فيه. ويرى (البغدادى) أن قول (معمر) هذا يبطل الشريعة بأسرها.

والإنسان، في نظر (معمر) معنى أو جوهر يباين الجسد المحسوس. فالجسد آلة الإنسان، لا الإنسان. والإنسان جوهر فرد يتصف بالحياة والعلم والقدرة والارادة والحكمة. وهذا الجوهر ليس متحركاً ولا ساكناً ولا متلوناً. وهو لا يرى ولا يوصف بالطول أو العرض أو العمق، ولا يلمس ولا يجس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحصره زمان. ومع ذلك فإن هذا الجوهر هو المدبر للجسد. وإن علاقته بالجسد علاقة تدبير وتصريف، لا علاقة حلول وتمكن. ويقول (الشهرستاني) إن (معمر) أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات أن للنفس الانساني أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه ولا متحيز ولا متمكن، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة. ومن تأثر (معمر) بمذهب الفلاسفة وميله إليهم مَيَّز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القلب الذي هو جسده فقال: فعل النفس هو الارادة فحسب، والنفس إنسان، ففعل

الانسان هو الارادة، وماسوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهو من فعل الجسد. (١٩٠)

ولكن (البغدادى) يعكس - هنا أيضاً - أصداء المعركة التي خاضها (معمر) كما خاضها كبار المعتزلة ومدققوهم في مجال آرائهم التي جانبوا بها آراء أهل السنة والجماعة، مستجيبين في ذلك لحرية فكرهم الكلامي والفلسفي . يقول (البغدادى) إن من فضائح (معمر) قوله في الانسان إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس، وهو حي عالم قادر مختار، وليس هو متحركاً ولا ساكناً ولا متلوناً ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان دون مكان : فإذا قيل له : أقول إن الانسان في هذا الجسد أم في السماء أم في الأرض أم في الجنة أم في النار؟ قال : لا أطلق شيئاً من ذلك ولكني أقول إنه في الجسد مدبر، وفي الجنة مُنعم، أو في النار مُعذب، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً لأنه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذي وزن : فوصف الانسان بما يوصف به الاله سبحانه، لأنه وصفه بأنه حي، عالم، قادر، حكيم . وهذه

الأوصاف واجبة لله تعالى . ثم نزه الانسان عن أن يكون متحركاً أو ساكناً أو حاراً أو بارداً أو رطباً أو يابساً أو ذا لون أو وزن أو طعم أو رائحة، والله سبحانه منزه عن هذه الأوصاف . وكما زعم أن الانسان في الجسد مدبر له لا على معنى الحلول والتمكن فيه، كذلك الاله عنده في كل مكان على معنى أنه مدبر له عالم بما يجري فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه . فكانه أراد أن يعبد الانسان لوصفه إياه بما يوصف الاله به فلم يحسن على إظهار القول بذلك، فقال بما يؤدي إليه . ثم أن هذا القول يوجب عليه أن لا يرى إنسان إنساناً، ويوجب أن لا يكون الصحابة رأوا رسول الله (ﷺ) وكفاه بذلك خزيًا، ونحن نقف أمام مناقشة (البغدادى) لآراء (معمر) في الانسان، واعترافه بأن (معمرًا) لم يحسن على إظهار القول بتأليه الانسان، فقال بما يؤدي إليه لوصفه الانسان بما يوصف به الله، ونستخلص من ذلك أن (معمرًا) وكثيراً من المعتزلة، انتهوا من تقصي نزعتهم العقلية إلى اقرار نزعة إنسانية راسخة نامية، وهذه النزعة الانسانية تمثل في الحق الطرف الآخر من طرفي معركة تحرر الفكر بين قطبي الايمان بالله والايان بالانسان .

٩ - هشام بن عمرو الفوطي :

نسب مؤرخو الفرق الاسلامية إلى (هشام بن عمرو الفوطي) وقد توفي ٢٢٦ هـ / ٨٤٠م فرقة فرعية من فرق الاعتزال تعرف بالهشامية . ورأى (البغدادى) أن فضائحه تترى، فضلاً عن قوله بالقدر، وقد وقف أهل السنة والجماعة منه موقفاً صارماً استجابة لموقفه المتطرف منهم بل ومن كل من خالف مذهبه . فقد نسب إليه أنه كان يميز، فعل بعض الخوارج، القتل والغيلة على المخالفين لمذهبه، ويبيح أخذ أموالهم سرقة وغصباً واستباحة دمائهم لاعتقاده بكفرهم وإن كانوا من المسلمين ولذا لا يستغرب (البغدادى) وغيره من أهل السنة والجماعة أن يقابله هؤلاء بالشدة والعنف . يقول : «فماذا على أهل السنة إذا قالوا في هذا (الفوطي) وأتباعه إن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين، وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قدد ولا دية ولا كفارة، بل لقاتله عند الله تعالى القربى والزلفى، والحمد لله على ذلك» .^(١٩١)

نظر (الفوطي) في القدرة والاستطاعة، وقال إن الاستطاعة عرض، وهي غير الانسان، وغير الصحة والسلامة، والله يخلق القدرة في الانسان عند مباشرته كل عمل من أعماله، فالانسان يعمل بقدرة حادثة،^(١٩٢) والانسان فاعل أعماله، وهو حر ومسؤول، ولو فرضنا أن الله تعالى خالق فعال العباد، وأنه كان عالماً بمن سيؤمن من عباده ومن سيكفر، إذن لا تبقى فائدة من ارسال الله رسله إلى العباد.^(١٩٣) يقول (الشهرستاني): لقد بالغ (الفوطي) في القدر أشد من مبالغة أصحابه . ولكن (الفوطي) يتفرد كذلك بآراء تميزه عن أصحابه في طائفة من المواضع . إنه يمضي في نفي الجهة عن الله فيقول : إن الله لا في مكان .^(١٩٤) وقد حرم على الناس أن يفهموا كثيراً من الآيات القرآنية ويلفظوها إلا بحسب مذهبه . فهو يحرم عليهم أن يقولوا : «حسبنا الله ونعم الوكيل» .^(١٩٥) من جهة تسمية الله بالوكيل . وقد دافع (الحياط) عن

(١٩١) - الفرق بين الفرق ص ٩٩ .

(١٩٢) - الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٩ والشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٥٥ و ص ٧٢ .

(١٩٣) - المنية والأمل ص ٣٥ .

(١٩٤) - مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٥٧ .

(١٩٥) - سورة آل عمران ٣ / ١٧٣ .

(الفوطي) وأوضح أن (هشاماً) كان يقول: حسبنا الله ونعم المتوكل عليه، لأن (الوكيل) يستلزم وجود (موكل) فوقه ولكن (البغدادى) يرد هذا الدفاع ويستخلص منه جهل (الفوطي) بمعاني الأسماء في اللغة، لأن معنى الوكيل هو الكافي الذي يكفي موكله أو ما وكله فيه. ومثل لفظ (وكيل) لفظ الرازق أو الغافر. ويرد (البغدادى) قائلاً: والعجب من أمر (هشام) في أنه جاز أن يكتب الله عز وجل هذا الاسم، وأن يقرأ به القرآن. ولم يجوز أن يدعى به في غير قراءة القرآن. (١٩٦)

وكذلك منع (الفوطي) الناس من أن يقولوا: إن الله تعالى ألف بين قلوب المؤمنين وأصل الفاسقين، وقد ورد في التنزيل: «مألفٌ بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم». (١٩٧) ومنع أن يجب الله الإيمان إلى المؤمنين بالرغم من الآية القائلة: «حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم». ومنع (هشام) إضافة «الطبع» و«الختم» و«السد» وأمثالها إلى الله، ويرى (الشهرستاني) أن مبالغته هذه في نفي ذلك أشد وأصعب من مبالغته السابقة وقد وردت كلها في القرآن: قال تعالى: «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم» (١٩٨) وقال: «بل طبع الله عليها بكفرهم» (١٩٩) وقال «وجعلنا من بين أيديهم سداً، ومن خلفهم سداً». (٢٠٠)

وقد اتفق (الفوطي) مع تلميذه (عباد بن سليمان الصيمري) وهو من كبار المعتزلة، ولكنه غالى في الاعتزال حتى اعتبره أهل السنة من الكفرة، اتفقا على الامتناع عن إطلاق القول بأن الله تعالى خلق الكافر لأن الكافر هو (كفر وإنسان) والله لا يخلق الكفر. ويناقش (البغدادى) ذلك فيقول: لو صح الرأي بأن الكافر هو شيثان: كفر وإنسان لامتنع القول بأن الله يخلق المؤمن لأن المؤمن هو شيثان: إيمان وإنسان. ثم يقول: وعلى قياس هذا الأصل لا يقول امرؤ أن أحداً قتل كافراً أو ضربه لأن الكافر

(١٩٦) - الفرق بين الفرق ص ٩٧.

(١٩٧) - سورة الأنفال ٨ / ٦٣.

(١٩٨) - سورة الحجرات ٤٩ / ٧.

(١٩٩) - سورة البقرة ٢ / ٧.

(٢٠٠) - سورة النساء ٤ / ١٥٤.

(٢٠١) - انظر الملل والنحل ج ١ ص ٩٧. والآية في سورة يس ٣٦ / ٩.

اسم للانسان وكفره، والكفر لا يكون مقتولاً ولا مضروباً. وأصرَّ (عباد) على منع أن يقال: إن الله تعالى ثالث كل اثنين، ورابع كل ثلاثة، وهذا عناد منه لقوله تعالى: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم». (٢٠٢)

قال (الفوطي) أن الأشياء قبل كونها معدومة ليست أشياء، وهي بعد أن تعدم عن وجود تسمى أشياء. ولهذا المعنى كان يمنع القول بأن الله تعالى قد كان لم يزل عالماً بالأشياء قبول كونها، فإنها لا تسمى أشياء. وزعم (عباد) أنه لا يقال إن الله لم يزل قائلاً ولا غير قائل، ووافقه (أبو جعفر الاسكافي) على ذلك فقالا: ولا يسمى الله متكلمة. ويحكى (ابن حزم) رأي (الفوطي) في أن من كان صالحاً إلا أنه في علم الله يموت كافراً مرتداً فهو الآن عند الله كافر؛ ومن كان كافراً متمرداً إلا أنه في علم الله يموت مؤمناً فهو الآن مؤمن. ولم يزل الله ساخطاً على الذي مات كافراً، راضياً عن الذي مات مؤمناً، لأنه تعالى لا يتغير علمه. (٢٠٤)

ومن فضائح (الفوطي) و(عباد) قولهما: إن الأعراض لا يمكن أن يستدل منها على وجود الله. وإن فلق البحر، وقلب العصا حية، وانشقاق القمر، والمشي على الماء، لا يدل على صدق الرسول في دعواه الرسالة. ذلك أن الدليل على الله يجب أن يكون في نظرهما دليلاً محسوساً، والأجسام محسوسة فهي الأدلة على الله تعالى. أما الأعراض فإنها معلومة بدلائل نظرية، فلو دلت على الله تعالى لاحتاج كل دليل منها إلى دليل سواء لا إلى نهاية. ويستتبع هذا الرأي إبطال دلالة كلام الله تعالى وكلام رسوله (ﷺ) على الحلال والحرام والوعد والوعيد.

ويذهب (الفوطي) في موضوع الإمامة، مذهب بعض الخوارج باعتبار. فهو يرى أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عنه استحقت اللوم، بل إن الإمامة مبنية على معاملات الناس فإن تعادلو وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى

(٢٠٢) - سورة المجادلة ٥٨ / ٧

(٢٠٣) - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٩٩.

(٢٠٤) - الفصل ج ٤ ص ٤٨.

واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه استغنوا عن الامام. (٢٠٥) وعنده أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وترك الظلم والفساد احتاجت إلى إمام يسوسها، أما إذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تعقد الإمامة لأحد في تلك الحال. ويستنتج (البغدادى) من ذلك أن (الفوطي) طعن في إمامة (علي بن أبي طالب) لأن الأمة لم تجتمع عليه بثبوت أهل الشام على خلافه إلى أن مات، فأنكر إمامة (علي) وأقر بإمامة (معاوية) (٢٠٦) وقد ذكر (ابن أبي الحديد) أن (الفوطي) يرى أن (أبا بكر) أفضل من (علي). (٢٠٧)

ومن الآراء التي يأخذها أهل السنة على (الفوطي) إنكاره أن تكون حرب الجمل عن رأي (علي بن أبي طالب) و(طلحة) و(الزبير)، فهم إنما اجتمعوا - في رأيه - بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحابهم إلى الحرب من غير رأيهم، فكروا ذلك وأنكروه والدليل أن (الزبير) لما رأى الحرب قال: «سبحان الله ما ظننت أن فيما جئنا إليه يكون قتال». (٢٠٨) وكذلك أنكر (الفوطي) ما تواترت الأخبار في شأنه من حصار عثمان وقتله بالغلبة والقهر فزعم أن شزيمة قليلة قتلوه غرة من غير حصار، إذ لو شهد الصحابة ذلك لوجب أحد أمرين: إما أن يكون (عثمان) مستحقاً القتل، وعندها تكون قد زالت عدالته ووجب فسقه، وإما أن يكون غير مستحق القتل، وعندها يفسق الصحابة الذين تركوا الدفاع عنه. وهذا يطرح البراءة إما من (عثمان) أو من جماعة الصحابة، ولذا عمد (الفوطي) إلى حل الاعضال بإنكار الأخبار المتواترة وإلأنه يبذل حقائق التاريخ المتعارف على صحتها حتى ينقذ رأيه في تبرئة ساحة (عثمان) والصحابة من حوله معاً.

ولعل (الفوطي) يستعمل النظر العقلي بإسراف حين يناقش أمور اللجنة والنار ويرى أنهما لما تخلقا إذ لا فائدة من وجودهما الآن. ولو وجدنا الآن لكانتا خاليتين ممن ينتفع منهما ويتضرر بهما.

(٢٠٥) - الشهرستاني: نهاية الاقدام ص ٤٨١.

(٢٠٦) - الفرق بين الفرق ص ٩٩.

(٢٠٧) - شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٣.

(٢٠٨) - الانتصار ص ٦٠.

الفصل الثاني مدرسة بغداد

١ - بشر بن المعتمر:

أسس (بشر بن المعتمر) مدرسة الاعتزال البغدادية، وعُرف أصحابه باسم البشرية، وكان من أفضل علماء المعتزلة، ويذكر (المرتضى) أن له قصيدة تشتمل على أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين، ويعتبره (أحمد أمين) أول مؤسس لعلم البلاغة العربية،^(٢٠٩) ويسمى صاحب الأراجيز، أخذ الاعتزال عن (عمرو بن عبید) و (بشر بن سعيد) صاحب (واصل بن عطاء)، وقد اتصل (بشر) بـ (الفضل بن يحيى البرمكي)، وكان مقرباً إليه، واشتهر في أيام (هارون الرشيد) الذي سجنه ثم أطلق سراحه إذ قيل له أن مايقوله في الحبس من الشعر ويذيع بين الناس أضرب.^(٢١٠) وقد مات (بشر) سنة ٢١٠ هـ / ٨٤٠ م

أشاد (الجاحظ) بقدرة (بشر بن المعتمر) في «نوعي الخمس والمزدوج من الشعر» وله أشعار يذكر فيها حكمة الله في خلقه، وعلى الأخص في الحيوان، من ذلك قوله في إحدى قصيدتين ذكرهما (الجاحظ) في كتاب «الحيوان»:^(٢١١)

الناس دأباً في طلاب الغنى وكلهم من شأنه الخثر
كأذؤب تنهشها أذؤب لها عواء ولها زفر^(٢١٢)
تراهم فوضى وأيدي سبا كل له في نَفْثه سحر

(٢٠٩) - ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٤١.

(٢١٠) - وفي (طبقات المعتزلة ص ٥٢ - ٥٤) أن الرشيد حبسه لأنه قيل له إنه رافضي. ثم أفرج عنه لما بلغته أبيات قالها بشر في الحبس يبرأ فيها من الرفض والارجاء.

(٢١١) - ج ٦ ص ٩٢ وما بعد.

(٢١٢) - أي أن الذئاب قد تنهاوش على الفريسة فإذا أدلى بعضها بمضاً وثبت عليه لمزقته. والزفر مصدر زفرت النار: سمع لتوقدها صوت.

تبارك الله وسبحانه من خلقه في رزقه كلهم وساكن الجو إذا ماعلا والصَّدْعُ الأعصم في شاهق والحية الصماء في جحرها وهقلة ترتاع من ظلها تلتهم المرو على شهوة وظبية تخضم في حنظل وإلقة تُر غث رُبَاَحُها

من يبيديه النفع والضرر الذبيخ والتيتل والغُفْرُ^(٢١٣) فيه ومن مسكنه القَفْرُ وجأبة مسكنها الوَعْرُ^(٢١٤) والتَّنْفُلُ الرائغ والذَرُّ^(٢١٥) لها عِرَارٌ ولها زَمْرُ^(٢١٦) وحب شيء عندها الجَمْرُ^(٢١٧) وعقرب يعجبها التمر والسهل والنوفل والنضر^(٢١٨)

وفي ميدان النشاط الكلامي، امتاز (بشرين المعتمر) بضربين من الآراء آراء رضي عنها غير المعتزلة، من أهل السنة والجماعة، فأكفرته المعتزلة البصرية كما يقول (البغدادى). وآراء رضي بها أتباعه من المعتزلة وهم البشرية، وخالف بها «القدرية البصرية» كما خالف بها أهل السنة والجماعة فأكفره هؤلاء بها واعتبروا كل رأي منها بدعة شنعاء.^(٢١٩)

فمن الآراء التي وافقه أهل السنة والجماعة عليها قوله أولاً باللطف: فهو يرى أن الله تعالى قادر على لطف لوفعله بالكافر لآمن طوعاً. وبعبارة أخرى: أن عند الله لطفاً لوأتى به لآمن جميع من في الأرض إيماناً يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده، وأكثر منه. وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده، ولا يجب عليه رعاية الاصلح، لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح. فما من (أصلح) إلا وفوقه

(٢١٣) - الذبيخ: ذكر الضبع، والتيتل شبيه بالوعل، والغفر ولد الأروية وهي من الوعول.

(٢١٤) - الصدع الشاب من الأوعال. والجباب الحيار الغليظ والجأبة الاتانة الغليظة.

(٢١٥) - التنفل الثعلب وهو موصوف بالروغان والخبث.

(٢١٦) - الهقلة أنثى النعام، وعرارها: صياحها.

(٢١٧) - المرو: حجارة صلبة. والنعام تبتلع الحجر والجمر. وحب شيء إلى حب شيء.

(٢١٨) - الإلقة القرد. ترغت ترضع. الرياح ولد القردة السهل الغراب والنوفل بعض أولاد السباع.

(٢١٩) - الفرق بين الفرق ص ٩٤.

(أصلح) وإنما عليه أن يمكن العبد بالقدره والاستطاعة، ويزيح العلل بالدعوة والرسالة. والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال. وإذا كان مختاراً في فعله فيستغني عن الخاطرين. فإن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى، وإنما هي من قبل الشيطان. والفكر الأول لم يتقدمه شيطان يختر الشك بباله. ولو تقدم فالكلام في الشيطان كالكلام فيه. (٣٣)

ومن هذه الآراء أيضاً قول (بشر) بأن الله تعالى لو خلق العقلاء ابتداء في الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم. وكذلك قوله: إن الله لو علم من عبده أنه لو أبقاء لأمن لكان إبقاؤه إياه أصلح له من أن يميتته كافراً. ومنها أيضاً قوله: إن الله تعالى لم يزل مريداً، وأنه إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه.

أما آراء (بشر) التي لم يوافق عليها إلا أتباعه، وخالفته فيها المعتزلة البصرية وغير المعتزلة من أهل السنة والجماعة، فنال بها تكفير هؤلاء وأولئك فاهمها:

أولاً قوله بأن الله تعالى ما والى مؤمناً في حال إيمانه، ولا عادي كافراً في حال كفره. وهذا القول يناقض قول أهل السنة والجماعة من أن الله تعالى لم يزل موالياً لمن علم أنه يكون ولياً إذا وجد، ومعادياً لمن علم أنه إذا وجد كفر ومات على كفره يكون معادياً له قبل كفره وفي حال كفره وبعد موته. وفي نظر المعتزلة غير (بشر) أن الله لم يكن موالياً لأحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته موالياً له، وكان معادياً للكافر في حال وجود الكفر منه، ارتد المؤمن صار الله تعالى معادياً له بعد أن كان موالياً له عندهم. أما (بشر) فإنه يرى أن الله تعالى لا يكون موالياً للمطيع في حال وجود طاعته، ولا معادياً للكافر في حال وجود كفره وإنما يوالي المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته، ويعادي الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره. ودليله في ذلك قوله: لو جاز أن يوالي الله المطيع في حال طاعته، وجاز أن يعادي الكافر في حال وجود كفره لجاز أن يثيب المطيع في حال طاعته، ويعاقب الكافر في حال كفره. وإذا رد أهل السنة والجماعة بقولهم: لو فعل الله ذلك لجاز أجاب (بشر) لو جاز ذلك لجاز أن يمسح الكافر في حال كفره، ويرد أهل السنة والجماعة على الرد بقولهم: لو فعل الله ذلك لجاز.

ثانياً: اشتهر (بشر) بأسرافه في القول بالتولد ، فقال أن اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير ، إذا كانت أسبابها من فعله . ويرى (الشهرستاني) أن (بشراً) قد أخذ القول عن الفلاسفة الطبيعيين .^(٢٢١) وقد تعرض (بشر) لتكفير أهل السنة والجماعة له من جهة ، وتكفير سائر المعتزلة له من جهة أخرى ، ولا سيما في دعواه أن الانسان قد يخلق الألوان والطعوم والروائح والادراكات .

ثالثاً: يرى (بشر) أن من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الأولى ، لأنه قبلت توبته بشرط ألا يعود ، أي أنه يعذب على الذنب الأول وعلى الذنب الثاني . فالله إذن يغفر ذنوب العبد ثم يعود فيعاقب العبد عليها إذا عاد العبد إلى المعصية . ويروي (البغدادى) أن (بشراً) سئل عن كافر تاب عن كفره ثم شرب الخمر بعد توبته عن كفره من غير استحلال منه للخمر وفاجأه الموت قبل توبته عن شرب الخمر هل يعذبه الله تعالى في القيامة على الكفر الذي قد تاب منه؟ فقال : نعم . ف قيل له : يجب على هذا أن يكون عذاب من هو على ملة الاسلام مثل عذاب الكافر ، فالتزم ذلك .

رابعاً: يرى (بشر) أن الله تعالى قادر على أن يعذب الطفل ظالماً له في تعذيبه إياه ، ولو فعل ذلك لكان الطفل بالغاً عاقلاً مستحقاً للعذاب . وكأنه يقول : إن الله تعالى قادر على أن يظلم ولو ظلم لكان بذلك الظلم عادلاً . وبهذا الاعتبار يناقض (بشر) نفسه في رأيه ذاته . وأما أهل السنة والجماعة فيقولون : إن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ، ولو فعل ذلك كان عدلاً منه ، وليس في هذا القول تناقض مادام يترك أمر العدل والظلم في مستوى الاله إلى الله نفسه .

خامساً: كان (أبو الهذيل) يقول إن حقيقة الانسان هي الجسد ، وكان (النظام) يقول أن حقيقة الانسان هي الروح ، فجاء (بشر) مخالفاً القولين ، وكان قوله تركيب اطروحة وطبقاها ، إذ يرى (بشر) إن الانسان هو الروح والجسد معاً ، وأن الفعل هو الانسان الذي هو روح وجسد . وعنده أن الجسم يحتل الأعراس ، وأن الله لم يخلق شيئاً من الأعراس ، فهو لم يخلق لوناً ولا طعماً ولا حراً ولا برداً ولا رطباً ولا يابساً ولا جيناً

(٢٢١) - الملل والنحل ج ١ ص ٨٧ .

(٢٢٢) - الخياط : الانتصار ص ٦٤ .

ولاشجاعة ولاعجزاً ولامرضاً ولابصراً ولاعمى ولاسمعاً ولاصمماً. أما الانسان فيستطيع أن يفعل ذلك كله بطبعه. والله قادر على أن يقدر عباده على فعل أمثال هذه الأعراض، وقد أقدرهم عليها، ماعدا الحياة والموت والقدرة فليس يجوز أن يقدرهم على شيء منها.^(٢٢٣) وقد بينا مدى ما يذهب إليه (بشر) في هذا الصدد في رأيه السابق حول التولد.

ثم أن (بشراً) يعتبر أن كل جسم يبقى ساكناً إلا إذا خرج سكونه إلى ضده أي إلى حركة. فالجسم وهو في المكان الأول ساكن غير متحرك. ثم متى انتقل إلى المكان الثاني وسكن أصبح غير متحرك. فالحركة تحصل في الجسم، وليس في المكان الأول ولا في المكان الثاني، ولكنه بالحركة يتحرك من المكان الأول إلى المكان الثاني. ويرى (البغدادي) أن هذا القول غير معقول في نفسه. وقد خالف (بشر) بقوله هذا أقوال المعتزلة وكثير من المتكلمين.

بيان ذلك أن المتكلمين اختلفوا في الحركة وهل الحركة معنى أم لا؟ فنفاها نفاة الأعراض، واختلف الذين أثبتوا الأعراض في وقت وجود الحركة. فمنهم من قال أنها توجد في الجسم وهو في المكان الأول فينتقل بها عن الأول إلى الثاني، وهذا رأي (النظام) و(أبي شمر) المرجى. ومنهم من قال: أن الحركة تحصل في الجسم وهو في المكان الثاني لأنها أول كون في المكان الثاني، وهذا رأي (أبي الهذيل) و(الجبائي) وابنه (أبي هاشم) و(أبي الحسن الأشعري). ومنهم من قال: أن الحركة كونان في مكانين أحدهما يوجد في المتحرك وهو في المكان الأول، والثاني يوجد فيه وهو في المكان الثاني وهذا رأي (الراوندي) و(أبي العباس القلانسي). وخالف رأي (بشر) هذه الآراء حين حسب أن الحركة تحصل وليس الجسم في المكان الأول ولا في الثاني علماً بأنه لا واسطة بين حالي كونه في المكان الأول وكونه في المكان الثاني.

هذا، وقد حكى عن (بشر) القول الآتي في إرادة الله. قال: إرادة الله تعالى فعل من أفعاله. وهي على وجهين: صفة ذات، وصفة فعل. فأما صفة الذات فهو جل وعز لم يزل مريداً لجميع أفعاله، ولجميع طاعات عباده، وأنه حكيم، ولا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً وخيراً لا يريد. وأما صفة الفعل فإن أراد بها فعل نفسه في حال

(٢٢٣) - الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٧٧.

إحداثه فهي خلق له ، وهي قبل الخلق ، لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه ، وإن أراد بها فعل عباده فهو الأمر به .^(٢٢٤)

٢ - ثمامة بن أشرس :

يعتبر (أبومعن ثمامة بن أشرس النميري) مع (أبي موسى المردان) و(أحمد بن أبي داؤد) أشهر تلاميذ (بشر بن المعتمر) وأبعدهم أثراً في نشر الاعتزال في بغداد ، على الرغم من تفاوت آرائهم وتباين سلوكهم وأمزجتهم .

وصفه (المرتضى) بأنه «كان واحد دهره في العلم والأدب ، وكان جداً حاذقاً» ورأى المستشرق (هنري لاوست) أنه فيلسوف مغرم بالحياة ، وأديب لامع يتسابق الناس إلى مجالسه ، ويروي عنه الأدباء كلماته البليغة .^(٢٢٥) كان يغامر في شؤون الدنيا ، ويتردد على قصور الخلفاء ، وينادهم ، ويزين مجالسهم بالكلام العذب في الأدب ، وبالمناظرة الرهيف في الاعتزال . . اتهم في عهد (الرشيد) كما اتهم معلمه (بشر) بالتشيع ، وقد حبسه (الرشيد) حقة من الزمن ، ثم أطلق سراحه . وسعى (المأمون) بعد استلامه الحكم إلى استيزاره بعد قتل (الفضل بن سهل) ، فأبى معتزلاً وقال : «إني لم أر أحداً تعرض للخدمة والوزارة إلا لم يكن لتسلم حاله ولاتدوم منزلته» . فقبل المأمون منه ذلك . وقال له : فأشر عليّ برجل صالح لما أريد . فأشار عليه بـ (أحمد بن خالد الأحول) . وعلى الرغم من هذا الترشيح يروى أن (أحمد) هذا لم يعرف يد (ثمامة) في ذلك ، وقال له يوماً بحضرة (المأمون) : يا (ثمامة) ، كل أحد في الدار فله معنى غيرك ، فإنه لا معنى لك في دار أمير المؤمنين . فقال له (ثمامة) : إن معاني في الدار والحاجة إليّ لبيّنة . فقال : وماهي ؟ قال : أشاور في مثلك هل تصلح لموضعك أم لاتصلح ؟ فأفحم .

اعترف (الجاحظ) ببلاغة (ثمامة) ، واعتبره أبلغ أهل عصره وأحسنهم منطقاً وأقدرهم على أداء المعاني . وقد انتفع به في أسلوبه ومعانيه ، بل وفي مجونه وفكاهته ونوادره اللاذعة . ذكروا أن (المأمون) سأل (يحيى بن أكثم) عن العشق ماهو ؟ فقال (يحيى) : إنه «سوانح للمرء ، تؤثرها النفس ، ويهيم بها القلب» . فقال له (ثمامة) : إنها

(٢٢٤) - الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٨٧ .

(٢٢٥) - هنري لاوست : الانقسامات في الاسلام - باريس ١٩٦٥ ص ١٠٥ .

شأنك أن تفتي في مسألة طلاق أو مُحَرَّم . فقال (المأمون) : قل يا(ثمامة) فقال : «العشق جليس ممتع ، وأليف مؤنس ، وصاحب مالك ، وملك قاهر؛ مسالكة لطيفة ، ومذاهبه غامضة ، وأحكامه جائرة . مَلَك الأبدان وأرواحها ، والقلوب وخواطرها ، والعيون ونواظرها ، والعقول وآراءها ، وأعطى عنان طاعتها ، وقياد ملكها ، وقوى تصرفها ، توارى عن الأبصار مدخله ، وغمض في القلوب مسكله . فقال (المأمون) : أحسنت . استخدم (ثمامة) أدبه وبلاغته وفكاهته ونفوذه في نشر آرائه الاعتزالية «فقد كان زعيم القدرية في زمان (المأمون) و(المعتصم) و(الواثق) وقيل أنه هو الذي أغرى (المأمون) بأن دعاه إلى الاعتزال . وكاد يقنعه بلعن (معاوية) على المنابر . فقد حَرَض (ثمامة) (المأمون) على ذلك وأن يُكتب بهذا الشأن كتاب يقرأ يوم الدار ، ولكن (يحيى بن أكثم) لم يرض عن ذلك وقال : ياأمير المؤمنين ، إن العامة لا تحتمل هذا ، ولاسيا أهل خراسان ، ولا تأمن أن تكون لهم نفرة ، وإن كانت لم تدر ما عاقبتها . والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه ، وألا تظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق ، فإن ذلك أصبح في السياسة ، وأحرى في التدبير . فقال (المأمون) إلى رأي (يحيى) وقال (ثمامة) : إن (يحيى) يخوفني من العامة . فقال (ثمامة) : وما العامة ؟ والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها ، وقد سَواها الله بالانعام فقال : «أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً» .^(٢٢٦) والله ياأمير المؤمنين لقد مررت منذ أيام بشارع الخلد فإذا إنسان قد بسط كساءه وألقى عليه أدوية وهوينادي : «هذا الدواء لبياض العين والعشاء والغشاوة والظلمة وضعف البصر» . وإن إحدى عينيه لمطموسة . . والناس قد انشالوا عليه يستوصفونه فنزلت عن دابتي ، ودخلت في غمار تلك الجماعة ، وقلت : يا هذا ، أرى عينيك أحوج هذه العين إلى العلاج ، وأنت تصف هذا الدواء وتخبر أنه شفاء لوجع العين فلم لا تستعمله ؟ فقال : أنا في هذا الموضع منذ عشرين مامربي شيخ أجهل منك . فقلت : وكيف ذلك ؟ قال : يا جاهل أين اشتكت عيني ؟ قلت : لأدري . قال : بمصر . فأقبلت عليّ الجماعة وقالوا : صدق الرجل ، وهوأبي . فقلت : والله ما علمت أن عينه اشتكت بمصر . فما تخلصت منهم إلا بهذه الحجة . فضحك (المأمون) وقال : مالقيت منك العامة ! فقال (ثمامة) : الذي لقيت من الله من سوء الشاء وقبح الذكر أكثر ! .

ذكر (ابن قتيبة) في كتاب «مختلف الحديث». أن ثمامة رأى الناس يوم جمعة يتعادون إلى المسجد الجامع لخوفهم فوت الصلاة. فقال لرفيق له: انظر إلى هؤلاء الحمير والبقر. ثم قال: ماذا صنع ذاك العربي بالناس؟ يعني رسول الله (ﷺ). وقد كان (ثمامة) من الموالي.

وحكى (الجاحظ) في كتاب «المضاحك» أن (المأهون) ركب يوماً فرأى (ثمامة) سكران قد وقع في الطين. فقال له يا (ثمامة)؟ قال: أي والله، قال: ألا تستحي؟ قال: لا والله. قال: عليك لعنة الله. قال: ترى ثم ترى.

وذكر (الجاحظ أيضاً: أن غلام (ثمامة) قال له يوماً: قم، صل. فتغافل فقال له: قد ضاق الوقت فقم وصل واسترح. فقال: أنا مستريح إن تركتني. (٢٣٧) فلا عجب أن يتحدث (الاسفراييني)، بعدما تقدم، عن (ثمامة) ويصفه بأنه كان يظهر البدعة وكان في الحقيقة ملحداً، ولكنه كان يستر إلهاده بما كان يظهر من موافقة أهل البدع. (٢٣٨). ولعل غلواً كبيراً أو صغيراً رافق مايرويه غير المعتزلة عن هذا الجدلي المعتزلي الأديب.

توفي (ثمامة) سنة ٢١٣ هـ / ٨٢٨) وإليه تنسب فرقة الثمامية.

يرى (ثمامة) أن العالم برز من الله لأن من طبيعة الله - بطبعها - الإيجاد. فالعالم فعل الله بطبعه، أي أن طبيعة الله هي التي جعلته يصنع هذا الكون، والكون نتيجة قوة طبيعية كامنة في الله وليس نتيجة مشيئته واختياره. وبينما يؤكد (الشهرستاني) (٢٣٩) أن (ثمامة) أراد بذلك ماأرادته الفلاسفة من الإيجاد بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة نجد (الخطاط) في «الانتصار» يرفض هذا القول ويؤكد أنه لم يسمع عن (ثمامة) ولا ورد في كتبه. ذلك أن المطبوع عند (ثمامة) هو الجسم المحدث. أما القديم الذي ليس بجسم فتعالى عن ذلك علواً كبيراً. ثم أن المطبوع عند أصحاب الطبائع لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين. أما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها.

(٢٢٧) - البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٠٤.

(٢٢٨) - التبصير في الدين ص ٤٨.

(٢٢٩) - الملل والنحل ج ١ ص ٩٦.

(٢٣٠) - الانتصار ص ٢٥.

وفي مجال الانسان يرى (ثمامة) ألا فعل للانسان إلا الارادة . وماعدا ذلك من أعماله فهو حدث لا يحدث له . وبهذا يخالف (ثمامة) المعتزلة والجبرية معاً ، فلا يثبت للانسان قدرة على أفعاله ولا يجعلها مقدورة لله عز وجل . والاستطاعة في نظره هي السلامة وصحة الجوارح وتحليلتها من الآفات ، وهي قبل الفعل . وقد اتفق (ثمامة) مع المعتزلة في قولهم بتحسين العقل وتقبيحه وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع ، ولكنه زاد عليهم قوله بأن من الكفار من لا يعلم خالفه وهو معذور . وقال أن المعارف كلها ضرورية ، وإن من لم يضطره الله تعالى إلى معرفته لم يكن مأموراً بالمعرفة ولا منهيّاً عن الكفر وكان مخلوقاً للسخرى والاعتبار فحسب كسائر الحيوانات التي ليست بمكلفة .^(٢٣١) وعنده أن عوام الدهرية والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة تراباً . وما الآخرة إلا دار ثواب أو عقاب ، وليس فيها لمن مات طفلاً ولا لمن لا يعرف الله تعالى بالضرورة طاعة يستحقون بها ثواباً ، ولا معصية يستحقون عليها عقاباً فيصيرون حينئذ تراباً إذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولا عقاب .

ويذهب (ثمامة) إلى القول في دار الاسلام بأنها دار شرك . وكان يحرم السبي لأن المسيي في نظره ماعصى ربه إذا لم يعرفه ، وإنما العاصي هو من عرف ربه بالضرورة ثم جحدته أو عصاه . ويعلق (البغدادى) على هذه النظرية بقوله : «وفي هذا إقرار منه على نفسه بأنه ولد زنى لأنه كان من الموالي ، وكانت أمه مسبية ، ووطء من لا يجوز سبيها على حكم السبي الحرام زنى . والمولود منه زنى . فبدعة (ثمامة) على هذا التقدير لا تثنى بنسبه» .^(٢٣٢)

وقد خالف (ثمامة) المعتزلة في رأي يقول فيه إن من مات من المسلمين مصرّاً على كبيرة واحدة مخلّد في النار مع (فرعون) و(أبي لهب) .^(٢٣٣) وكان المعتزلة من قبله يرون أنه يخفف له العذاب . فالفاسق إذن في نظر (ثمامة) مخلّد في النار إذا مات على فسقه من غير توبة .

والنظرية الرئيسية التي اشتهر بها (ثمامة) ، وقال بصددتها (البغدادى) إن الأمة كفرته من أجلها ومن أجل قوله بأن المعارف ضرورية ، هي نظريته في التولد .

(٢٣١) - الفرق بين الفرق ص ١٠٣ .

(٢٣٢) - الفرق بين الفرق ص ١٠٤ .

(٢٣٣) - ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٨ .

يقول (ثمامة): إن الأفعال المتولدة لفاعل لها، إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها، حتى يلزم أن يضيف القول إلى ميت، مثل ما إذا فعل السبب ومات، ووجد المتولد بعده، ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى، لأنه يؤدي إلى الفعل القبيح، وذلك محال بل أن المعرفة في رأي (ثمامة) متولدة من النظر، والنظر فعل لفاعل له كسائر المتولدات.

ويبين (البغدادي) خطر هذه البدعة بقوله: إن هذه الضلالة تجر إلى إنكار صانع العالم لأنه لو صح وجود فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل. ولم يكن حينئذ في الأفعال دلالة على فاعلها، ولا كان في حدوث العالم دلالة على صانعه، كما لو أجاز إنسان وجود كتابة لا من كاتب، ووجود مبنى أو منسوخ لا من بانٍ أو ناسخ. ويناقشه (البغدادي)، من ثم، فيقول: إذا كان كلام الإنسان عندك متولداً ولا فاعل له عندك فلم تلوم الإنسان على كذبه وعلى كلمة الكفر؟ وهو عندك غير فاعل للكذب ولا لكلمة الكفر؟! (٣٣١)

٣ - أبو موسى المردار:

وعلى نقيض سلوك (ثمامة بن أشرس) الذي اتهم بالخلاعة والمجون فالفسق فالتخليد في جهنم. (٣٣٢) بخد (عيسى بن صبيح) وهو (أبو موسى المردار) بشخصيته الزاهدة الورعة الناسكة، ويقوة لسانه وفصاحته وقدرته على الوعظ وحسن القصص. وقد حضر (أبو الهذيل) مجلسه يوماً وسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله، ووصفه له بالاحسان إلى خلقه والتفضل على عبيده، وإساءتهم إلى أنفسهم، وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم فبكى وقال: «هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب (أبي حذيفة) و(أبي عثمان) رضوان الله عليهم. ومن أجل هذا سمي «راهب المعتزلة». ولما حضرته الوفاة أوصى ألا يورث ورثته من تركته وأن يفرق ما خلف على المساكين. ف قيل له: فلم ذلك! فذكر أن ماله لم يكن له، وأنه كان للفقراء، فخانهم إياه، ولم يزل ينتفع به طول حياته». (٣٣٣) ويستخلص (أحمد أمين) من

(٢٣٤) - الفرق بين الفرق ص ١٠٣.

(٢٣٥) - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٩٤.

(٢٣٦) - الحياط: الانتصار ص ٥٥.

ذلك نعته بلغة عصرنا بأنه في هذا اشتراكي عملي متطرف» (٢٣٧).

أخذ (المردار) الاعتزال عن معلمه (بشر بن المعتمر)، وأخذ عنه (الجعفران). وقد ولد في الكوفة، واشتهر في بغداد، وكانت له منزلة سامية بين معتزلة بغداد، حتى وصفه (المسعودي) بأنه من كبارهم، وأن له غلوًا في الاكفار. والأرجح أنه توفي سنة (٢٢٦ هـ) وحياته تقع زمنياً بين (بشر بن المعتمر) وبين (الجعفرين)، وإليه تنسب فرقة المردارية.

لقد أطلق عليه لقب المردار، وأوراهب المعتزلة، ويرى (البغدادي) مهتلاً هذه الفرصة، أن هذا اللقب لائق به أن كان المراد به مأخوذاً من رهبانية النصارى. كان (المردار) عنيف المزاج، يغالي في الزهد والنسك غلوه في عقائده وحرصه على نشرها ويثبها في الناس. قال في القدر إن الله تعالى يقدر على أن يكذب ويظلم، ولو كذب وظلم كان إلهاً كاذباً ظالماً. وقد وافق أستاذه (بشراً) في التولد، وزاد عليه في قوله بجواز وقوع فعل واحد من فاعلين. وذهب إلى أن في وسع الناس أن يأتوا بمثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة، ومضى في غلوه في القول بخلق القرآن حتى كفر كل من قال بقدمه، فإنه قد أثبت قديمين.

اشتهر (المردار) في غلوه بتكفير الآخرين. سأل (ابراهيم السندي) والي الكوفة مرة عن أهل الأرض جميعاً فكفرهم. فأقبل عليه (ابراهيم) وقال: الجنة التي عرضها السموات والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك؟! فخزي ولم يجد جواباً. قال (المردار) بتكفير من لا بس السلطان وزعم أنه لا يرث ولا يرث ولا يرث، وكان أسلافه من المعتزلة يقولون فيمن لا بس السلطان من موافقيهم في القدر والاعتزال: إنه فاسق لامؤ من ولا كافر. وأفتى (المردار) بأنه كافر.

وقال بتكفير من أجاز رؤية الله تعالى بالابصار بلا كيف. فهو كافر؛ والشاك في كفره كافر، وكذلك الشاك في الشاك إلى مالا نهاية واكتفى سائر المعتزلة بتكفير من أجاز الرؤية على جهة المقابلة أو على اتصال شعاع بصر الرائي بالمرئي.

وقال (المردار) بتكفير (أبي الهذيل) ذاته في قوله بفناء مقدورات الله عز وجل، وصنف فيه كتاباً. وكفر كذلك أستاذه (بشر بن المعتمر) في قوله بتوليد الألوان والطعوم والروائح والادراكات. وكفر (النظام) في قوله بأن المتولدات من فعل الله. ويرى

(٢٣٧) - أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٤٦.

(البغدادي) بنتيجة ذلك، أنه يلزمه أن يكون قول النصارى: المسيح ابن الله، من فعل الله. (٢٣٨)

ولم يتردد (المردار) في الحكم على (عثمان) وعلى قاتليه بأنهم جميعاً في النار، لأن (عثمان) كان قد فسق؛ وكذلك فسق قاتلوه لأن فسقه كان لا يوجب القتل، فاستحقوا جميعاً بفسقهم الخلود في النار. (٢٣٩)

وإذا تساءلنا هل يجوز أن يبعث الله نبياً كافراً فاجراً، أجاب (المردار) بالاجاب، ولاغرو فقد كان يقول بأن الله قادر على أن يكذب ويظلم كما ذكرنا. وقد ذهب (أحمد أمين) إلى أن (المردار) استقى آراءه في السياسة من «التفكير الحر»، وإن صح هذا صح أن يكون هذا التفكير الحر هو الذي قاده إلى آرائه الدينية كافة.

٤ - الجعفران :

يطلق مؤرخو الفرق اسم «الجعفرية» على فرقة من فرق المعتزلة تنسب إلى مفكرين اثنين لانظير لهما في العلم حتى أن المثل في العلم والعمل يضرب بالجعفرين كما يضرب في حسن السيرة بسيرة العمرين. (٢٤٠) وهما (جعفر بن مبشر الثقفي) وقد توفي سنة ٢٣٤ هـ / ٨٤٨ م و(جعفر بن حرب الهمداني) وتوفي سنة ٢٣٦ هـ / ٨٥٠ م وكلاهما من تلاميذ (المردار) ومن حسناته، (٢٤١) بينما يرى (البغدادي) أنهما كلاهما للضلالة رأس، وللجهالة أساس. (٢٤٢)

وقد اتفق (الجعفران) في آراء يتحدث عنها (الشهرستاني) (٢٤٣) منها أنها قالوا إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أن يتقل، إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة، وما نقرؤه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ، وذلك فعلنا وخلقنا. وعلى ذلك فالناس لم يسمعوا القرآن على

(٢٣٨) - الفرق بين الفرق ص ١٠١ .

(٢٣٩) - عبد القاهر البغدادي: أصول الدين - استانبول ١٩٢٨ ص ٢٨٨ .

(٢٤٠) - الخياط: الانتصار ص ٦٣ .

(٢٤١) - أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٤٨ .

(٢٤٢) - الفرق بين الفرق ص ١٠١ .

(٢٤٣) - الملل والنحل ص ٩٤ .

الحقيقة والقرآن الذي في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز، فهو عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ. وقد قال أيضاً في تحسين العقل وتقييده إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه أن يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة، فأثبتنا التخليد واجباً بالعقل. وافترق (الجعفران) أحدهما عن صاحبه ببعض الأقوال.

كان (جعفر بن مبشر) مقدماً في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد ويذكر (الخياط) من كتبه: كتاب السنن والأحكام وكتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب الطهارة، وكتاب الأشربة؛ وكتاب الخراج؛ وكتاب معرفة الحجة؛ وكتابه على أصحاب الرأي والقياس، وكتابه على أصحاب الحديث، وكتابه على أصحاب المعارف، وكتابه في الحكاية والمحكي، وكتابه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويؤكد (الخياط) من ثم، أن كتبه مشهورة معروفة وأن أصحابه، في عصره، أحياء. كان (جعفر بن مبشر) يرى ما يشبه قول أهل الظاهر من أتباع ظاهر القرآن والسنة والاجماع، ويكره الرأي والقياس، وقد ناظر (بشراً المريسي) فقطعه بقوة حجته وقد كان خليفة (المردار) في الزهد والورع وحسن القصص. وقد أذاع الاعتزال في أهل (عانات) بحسن تأتية ورقة قصصه. وما يذكر عنه أن الخليفة (الوائقي) سأل قاضي القضاة (أحمد ابن أبي داود) وكلاهما معتزلي: لم لاتولي القضاء أصحابنا (من المعتزلة)؟ فقال: يا أمير المؤمنين، إنهم يمتنعون عن ذلك. وهذا (جعفر بن بشر) وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها. فذهبت إليه بنفسه واستأذنت فأبى أن يأذن لي فدخلت إليه بغير إذن، فسلّ سيفه في وجهي وقال: الآن حلّ لي قتلك وانصرفت عنه فكيف أولي القضاء مثله؟^(٢٤٤)

ومن الآراء التي يعزوها إليه (البغدادى) ويناقشه في صدها، قوله إن في فساق هذه الأمة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة، مع قوله بأن الفاسق موجد وليس يؤمن ولا كافر، فجعل الموحّد الذي ليس بكافر شرّاً من الثنوي الكافر. ويرد عليه (البغدادى): إنك عند ناشر من كل كافر على بسيط الأرض. ومنها قول (جعفر بن مبشر) إن إجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحد وقع خطأ، لأنهم أجمعوا عليه برأيهم، فشارك بهذا القول نجدات الخوارج - وجوابه عند

(٢٤٤) - المنية والأمل ص ٤٣.

(البغدادى) أن فقهاء الأمة أجمعوا على تكفير من أنكر حد الخمر، وإنما اختلفوا في حد شارب النبيذ إذا لم يسكر منه. فأما إذا سكر منه فعليه الحد عند فريقى أهل الرأي والحديث على الرغم من إنكار (ابن مبشر).

ومن أقوال (جعفر بن مبشر) أن من سرق حبة أو مادونها فهو فاسق مخلد في النار. ويكتفي (البغدادى) باظهار أنه خالف بذلك أسلافه الذين قالوا بغفران الصغائر عند اجتناب الكبائر.

وكذا قول (ابن مبشر) الذي أشرنا إليه من أن تأييد المذنبين في النار من موجبات العقول، فقد خالف فيه أسلافه الذين قالوا إن ذلك معلوم بالشرع دون العقل. ويعرض (البغدادى) إلى رأي ينسبه إلى (ابن مبشر) ويدفع (الخطأ) ذلك عنه دفعاً قوياً، ألا وهو أن (ابن مبشر) قال: إن رجلاً لوبعث إلى امرأة يخطبها ليتزوجها وجاءته المرأة فوثب عليها فوطئها من غير عقد أنه لا حد عليها لأنها جاءت على سبيل النكاح، وأوجب الحد على الرجل لأنه قصد الزنى. ولا يتردد (البغدادى) في تعنيفه بقوله: لم يعلم هذا الجاهل أن المطاوعة للزاني زانية إذا لم تكن مكرهة، وإنما اختلف الفقهاء فيمن أكره امرأة على الزنى. فمنهم: من أوجب للمرأة مهراً وأوجب على الرجل حداً، وبه قال (الشافعي) وفقهاء الحجاز. ومنهم: من أسقط الحد عن الرجل لأجل وجوب المهر عليه. ولم يقل أحد من سلف الأمة بسقوط الحد عن المطاوعة للزاني كما قال (ابن مبشر). وكفاه بخلاف الاجماع خزيًا^(٢٤٥). ولعل (ابن مبشر) أشبه الناس هنا بـ (النظام) وغيره من المعتزلة الذين ينكرون الاجماع باعتباره حجة في الشرع، ويجوزون وقوع الخطأ فيه.

أما (جعفر بن حرب) فقد كان، مثل صنوه، عالماً متكلماً زاهداً درس الكلام في البصرة على (أبي الهذيل العلاف) ثم في بغداد على (المردار) ورد على شيخه العلاف بكتاب أسماه «توبيخ أبي الهذيل». وما يذكر عنه أنه ورث ثروة من ضياع ومال فتخلى عنها، وكأنه يحكي معلمه (المردار) وكان يحضر مجلس (الواثق) للمناظرة. واتفق مرة أن حضور وقت الصلاة في أحد المجالس فقام الناس لها، وتقدم (الواثق) وصلى بهم. ولكن (جعفر بن حرب) تنحى عنهم ونزع خفيه وصلى وحده وكان أقربهم إليه يحيى بن كامل، فجعلت الدموع تسيل من عيني يحيى خوفاً على جعفر من القتل، ثم لبس جعفر خفيه وعاد إلى المجلس وأطرق. ثم أخذوا في المناظرة، فلما خرجوا قال له

(٢٤٥) - الفرق بين الفرق ص ١٠١ والملل والنحل ص ١٠٦.

القاضي (أحمد بن أبي داؤد): إن هذا (يشير إلى الواثق) لا يَحْتَمِلُكَ عَلَى هذا الفعل، فإن عَزَمْتَ عَلَيْهِ فلا تَحْضُرْ مَجْلِسَهُ. فقال (جعفر): ما أريد الحضور لولا أنك تحملني عليه. فلما كان المجلس الثاني نظر الواثق ثم قال: أين الشيخ الصالح؟ فاعتذر عنه ابن أبي داود. ولم يحضر جعفر مجلسه بعد ذلك.

ومما ينسبه (البغدادى) و(الاسفرايينى)^(٢٤٦) إلى (جعفر بن حرب) قوله إن بعضاً من الجملة يكون غير الجملة. ولكنها يردان بأن هذا يوجب أن تكون الجملة غير نفسها، لأن كل بعض منها عنده غيرها. وقوله: إن الممنوع من الفعل قادر على الفعل ولكنه لا يتمكن من الفعل. ويرد عليه المؤلفان السنيان: ولو جاز مثل هذا لجاز أن يقال إن العالم بالشيء عالم به، ولكنه لا يعرف شيئاً، وهذا متناقض في نفسه. ويؤكد (البغدادى) أنه انبرى للرد على كتاب وضعه (ابن حرب) ليبين آراءه بكتاب نقضها عليه فيه وأسماه «الحرب على ابن حرب». ^(٢٤٧)

٥ - أبو جعفر الاسكافي:

أخذ (أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي) الاعتزال عن (جعفر بن حرب) وإليه تنسب فرقة الاسكافية، وكان من كبار شيوخ الاعتزال، ومن أهل الديانة والزهد، وقد توفي سنة ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م.

وقد انفرد (الاسكافي) عن المعتزلة من قبله بآراء تبين مدى ماذهب إليه في نشاط الفكر الكلامي. فقد كان المعتزلة يقولون بأن الله يقدر على الظلم والكذب ولكنه لا يفعلهما لعلمه بقبحهما وغناه عنهما. وذهب (النظام) و(الاسواري) إلى أن الله تعالى لا يقدر على الظلم والكذب أصلاً. أما (الاسكافي) فقد وقف موقفاً وسطاً في منزلة بين هذين القولين. وذهب إلى أن الله يقدر على ظلم الأطفال والمجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء، أي أنه تعالى قادر على ظلم من لا عقل له، وغير قادر على ظلم العقلاء. ومرد قول (الاسكافي) اعتقاده بأنه كان يرى أن الأجسام تدل بها فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم. فإذا وقع الظلم من الله يقع والأجسام معرّة من

(٢٤٦) - التبصير في الدين ص ٤٨.

(٢٤٧) - الفرق بين الفرق ص ١٠٢.

العقول الدالة على أنه لا يظلم. ^(٢٤٨) وعلى هذا فإن الظلم لا يمكن أن يقع من الله تعالى لأن الأجسام لا يمكن أن تتعزى من العقول. ^(٢٤٩) أما في ميدان اتصاف الله بصفة الكلام فإن (الاسكافي) يمنع أن يقال عن الله إنه يتكلم، وإنما يجوز أن يقال إن الله يكلم العباد، ولذا فقد سماه مكلماً ولم يسمه متكلماً. وسبب ذلك في رأيه أن قولنا متكلم يوهم أن الكلام قام به، ومكلم لا يوهم ذلك، كما أن متحركاً يقتضي قيام الحركة به، ومتكلماً يقتضي قيام الكلام به.

٦ - أبو الحسين الخياط :

اشتهر (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط)، حتى وقت قريب، بأنه واضع كتاب يسهم إسهاماً مباشراً في تعريف الباحثين بأفكار المعتزلة، وهو كتاب «الانتصار» ^(٢٥٠) والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم. وقد دافع (الخياط) في هذا الكتاب عن المعتزلة ورد التهم التي وجهها (ابن الراوندي) إلى مشاهير رجالهم. وقد كان (الخياط) من معتزلة بغداد درس على (جعفر بن حرب) وتوفي سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م وإليه تنسب فرقة من فرق المعتزلة تسمى الخياطية. وبينما يفصل مؤرخو الفرق الفرقة الخياطية عن فرقة تدعى الشامية وهي فرقة تنسب إلى (أبي يعقوب الشام) المتوفي سنة ٢٦٧ هـ / ٨٨٠ م يرى الأستاذ زهدي جار الله أن الفرقتين تتفقان في الرأي وأنها أحدثتا القول بأن المعدوم شيء فأطلق لقب «المعدومية» على «الخياطية» لتطرف (الخياط) في ذلك عن (الشام). ^(٢٥١)

فقد بحث المعتزلة مشكلة المعدوم وذهب معظمهم إلى أنه لا يصح أن يكون المعدوم معلوماً ومذكوراً، ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتاً ولا جوهرًا ولا عرضاً، ثم قام (الشام) فقال إن المعدوم في حال عدمه شيء وذات وعين وجوهر، وأنه في حال يحتمل

(٢٤٨) - المصدر السابق.

(٢٤٩) - المصدر السابق.

(٢٥٠) - نشر هذا الكتاب أولاً المستشرق نيرغ ثم ترجمه إلى اللغة الفرنسية الدكتور ألبير نادر ونشره مع

الترجمة في بيروت سنة ١٩٥٧.

(٢٥١) - المعتزلة ص ١٤٩.

الأعراض . فالجواهر كان في حال عدمه جوهراً، وكان العرض عرضاً، والبياض بياضاً، والسواد سواداً . وامتنع أن يسمى المعدوم جسماً لأن الجسم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق . وقد أيد (الخياط) رأي (الشام) وغالى فيه، وقال إن المعدوم شيء، والشيء هو ما يعلم وما يخبر عنه، والجواهر جواهر في العدم، والعرض عرض، وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف حتى قال: السواد سواد في العدم، فلم يبق إلا صفة الوجود والصفات التي تلتزم الوجود والحدوث . وقد أطلق (الخياط) على المعدوم لفظ الثبوت، إذ لا فرق بين الموجود والمعدوم إلا في صفة الوجود، إذا حدث كان موجوداً . وإذا زالت صار معدوماً .

وعلى هذا فإن العالم في العدم كانت له جميع صفات العالم الموجود . وإن قدرة الله تعالى ليست لها سوى حالة واحدة وهي الایجاد والاحداث . فحين خلق الله هذا العالم لم يفعل شيئاً سوى أن أخرجه من العدم إلى الوجود، وإذا قصد الله تعالى أن يفنيه لن يفعل شيئاً سوى أن يرده إلى العدم . بيد أنه إذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أزلي كما تقول الفلسفة، والله تعالى قد خلق العالم كما يقول الدين، ولكن الخلق ليس سوى الایجاد لا إخراج شيء من لا شيء .^(٢٠٢)

ويعرض (البغدادی) رأي (الخياط) في أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً وفي أنه لم يجوز أن يكون المعدوم متحركاً لأن الجسم في حال حدوثه لا يصبح أن يكون متحركاً عنده إذ يقول: كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في عدمه . ولكن (البغدادی) يناقش (الخياط) في هذا الاعتلال ويرى أنه لو صح لوجب أن يكون الانسان قبل حدوثه إنساناً لأن الله تعالى لو أحدثه على صورة الانسان بكمالها من غير نقل له في الاصلاب والأرحام ومن غير تغيير له من صورة إلى صورة أخرى يصح ذلك .^(٢٠٣)

٧ - البلخي الكعبي :

أخذ (أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي) الاعتزال عن أستاذه (الخياط) ولكنه وضع فيه كتاباً يكفره ويكفر سائر المعتزلة لنفيهم

(٢٠٢) - المصدر السابق ص ٥٨ - ٦٠ بإيجاز .

(٢٠٣) - الفرق بين الفرق ص ١٠٨ .

الحجة في أخبار الأحاد. وقد وصفه خصمه (البغدادي) بأنه كان حاطب ليل يدعي في أنواع العلوم على الخصوص والعموم، وهو لم يحظ في شيء منها بأسراره ولم يحط بظاهره فضلاً عن باطنه. وتنسب إلى (الكعبي) فرقة الكعبية. وقد توفي سنة ٣١٩ هـ / ٩٣١ م.

جاري (الكعبي) أستاذه (الخياط) في قوله بأن المعدوم شيء وأنه معلوم ومذكور وأحوال أن يكون جوهرًا أو عرضاً. وخالف (الخياط) وسائر المعتزلة ممن ينكرون الحجة في أخبار الأحاد. وتكلم في الإمامة وقال إن القرشي أولى بها من الذي يصلح لها من غير قریش إلا إذا خاف الناس من الفتنة فيجوز عندئذ عقدها لغيره.

وقد بحث (الكعبي) الإرادة كما بحثها المعتزلة فوجد أن أهل السنة والجماعة يقولون أن الله مريد على الحقيقة وأنه لم يزل مريداً بإرادة أزلية وإن جلَّ المعتزلة البصريين يرون أن الله مريد على الحقيقة ولكنه يريد بإرادة حادثة لا في محل. ولكنه حذا حذو (النظام) فنفي الإرادة عن الله أصلاً، وقال إن الله غير مريد على الحقيقة وإنه لا يوصف بالإرادة إلا مجازاً فإذا قلنا إنه تعالى مريد فمعناه أنه عالم قادر غير مكروه في فعله ولا كاره له، وإذا قلنا إنه مريد لأفعاله فالمراد أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه، وإذا قلنا إنه مريد لأفعال عباده فالمعنى أنه أمر بها. وعلى هذا يرى (الكعبي) رأي (النظام) واتباعهما أنه إذا قيل أن الله عز وجل أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله، وإذا قيل أنه أراد من عنده فعلاً فمعناه أنه أمر به، وأن وصف الله بالإرادة في الوجهين جميعاً مجاز كما أن وصف الجدار بالإرادة في قول الله تعالى: «جداراً يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً» (٢٥١) مجاز.

وقد تناول (الكعبي)، ومن قبله (النظام) اتصاف الله بالسمع والبصر وقال إن وصفه بالسميع والبصير يعني العلم بالمسموعات والمرئيات. وفسر رأيه بأن الذي يجده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والبصر بقلبه وعقله، فهو لا يحس بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع المسموع، وذلك هو العلم حقيقة. ولكن لما كان ذلك العلم لا يحصل إلا بوسائط سمعه وبصره سمي كل من السمع والبصر حاسة، وإلا فالمدرك هو العالم، وإدراكه ليس زائداً على علمه. والدليل أن من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحد. فهو لا يجد فرقاً إلا في الجملة

والتفصيل، والعموم والخصوص، وليس فرق جنس وجنس، أو نوع ونوع. وعلى هذا يرى (الكعبي) أن كون الله سميعاً بصيراً راجع إلى أنه عالم بالمسموعات، وعالم بالمبصرات.

وعلى خلاف معتزلة البصرة الذين يقولون إن الله تعالى يرى خلقه من الأجسام والألوان ولكن الله لا يرى نفسه ولا يراه غيره، يذهب (الكعبي) إلى أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره. وهو في هذا القول يجاري النظام) في رأيه بأن الله تعالى لا يرى شيئاً في الحقيقة.

وينفرد (الكعبي) في قوله إن المقتول ليس بميت. ويردّ عليه (البغدادى) واصباً إياه بأنه يعاند قول الله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة».^(٢٥٥) وسائر الأمة مجمعون على أن كل مقتول ميت.

وبينا يقول معتزلة البصرة، قول أهل السنة والجماعة، في أن الاستطاعة معنى يختلف عن صحة الأبدان والسلامة من الآفات، يخالف (الكعبي) هؤلاء وأولئك ويرى أن الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة.

و(الكعبي) لا يقتصر في باب التكليف على القول بأن الله يفعل ما فيه صلاح عباده، بل يمضي إلي أن يوجب على الله تعالى فعل الأصلح لهم. ويرد (الاسفرايينى) عليه قائلاً: إن الإيجاب على الله تعالى محال لا استحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئاً.^(٢٥٦)

٨ - أحمد بن أبي داؤد:

ولد (أحمد بن أبي داؤد) وهو عربي من إباد، وشامي من قنسرين،^(٢٥٧) سنة ١٦٠ هـ / ٧٧٦م ويروي (الخطيب البغدادي) أنه ولد في البصرة. أتجر أبوه وأخرجه معه وهو حدث، فنشأ (أحمد) في طلب العلم والمعرفة وخاصة الفقه والكلام، وصحب (هياج بن العلاء السلمي)، وكان من أصحاب (واصل بن عطاء) فصار إلى الاعتزال، وقيل بل أخذ الاعتزال عن (أبي الهذيل)، والثابت أنه من تلاميذ (بشر بن المعتمر) رئيس معتزلة بغداد.

(٢٥٥) - سورة آل عمران ٣ / ١٨٥.

(٢٥٦) - التبصير في الدين ص ٥٢.

(٢٥٧) - هنري لاوست: الانقسامات في الاسلام ص ١٠٧.

بدأ نجم (أحمد) يلمع في عصر (المأمون) الذي اشتهر بمحبته للعلم وميله إلى العلماء واتصاله برجال الاعتزال مثل (ثمامة) و(أبي الهذيل) وقد وجد المعتزلة الفرصة سانحة للاستئثار بالسلطة بعد تلقيهم الخليفة (المأمون) مبادئ مذهبهم ومما لاجدال فيه أن المعتزلي الذي كان له على (المأمون) أكبر الأثر والذي تمّ للمعتزلة على يده تحقيق مأربهم وبلوغ أهدافهم ووصلوا بجهوده ورعايته أوج رفعتهم، إنما كان القاضي (أحمد بن أبي داؤد الياضي).^(٢٥٨) وكان بدء اتصال هذا القاضي بالخليفة سنة ٢٠٤ هـ حين أرسله (يحيى بن أكثم) مع جماعة من العلماء ليجالسوا (المأمون) فسرّ منه وقال له: لا أعلمن ماكان لنا من مجلس إلا حضرته. وقد استطاع (ابن أبي دؤاد) بلباقته وغزارة علمه وذلاقة لسانه أن يسيطر على (المأمون) حتى حمله على نشر مقالة خلق القرآن وامتحان الناس فيها. والكتاب مجمعون على أن (ابن أبي دؤاد) مسؤول عن المحنة، فهو الذي زيتها للخليفة، وهو الذي دسّ له القول بخلق القرآن، وحسنه عنده وصيره يعتقده حقاً. بذلك قال (الخطيب البغدادي)^(٢٥٩) و(السبكي)^(٢٦٠)، وقد رأس (أحمد بن أبي دؤاد) كما سنبين، مناظرات المحنة التي يشبهها المستشرق (زيتشتن) بمحكمة التفتيش، ولكنه يؤكد أن (أحمد بن أبي دؤاد) قد أظهر في ذلك اعتدالاً وتسامحاً كانا جدي نادرين في ذلك الوقت.^(٢٦١)

لننظر، بادئ ذي بدء، إلى شخصية القاضي (أحمد بن أبي دؤاد) وقد كان تأثيره في مجرى الحوادث بسلوكه ومواقفه أقوى من تأثيره بأرائه واجتهاده و(ابن أبي دؤاد) من أعظم من أثروا في حياة المسلمين وتاريخ الاسلام.^(٢٦٢)

كان (ابن أبي دؤاد) عظيم الجاه، قوي النفوذ، وقد كسب نفوذه من شخصيته الفذة ومكانته من الخلفاء: (المأمون) و(المعتصم) و(الواثق). وقد مثل في دولة النفوذ الفارسي المروءة العربية، فكان واسع المروءة، بعيد المهمة. وكان مظهر مروءته الكرم الوافر الذي يمتلك به قلوب الناس، وأعلى بكرمه شأن العرب كما أعلى البرامكة

(٢٥٨) - زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ١٦٣.

(٢٥٩) - تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢.

(٢٦٠) - طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٦.

(٢٦١) - K. V Zettersteen (الموسوعة الاسلامية - مادة ابن أبي دؤاد).

(٢٦٢) - أحمد أمين: ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٥٥.

بكرمهم شأن الفرس . وكان يقال : « أكرم مَنْ كان في دولة بني العباس البرامكة ثم (ابن أبي ذؤاد) . وقد كان بحكم عريته يتعصب للعرب ، ويدافع - جهده - عنهم وكان عمله في ذلك شاقاً لنفوذ الفرس والأتراك في الدولة - فخلّص (أبا دلف العجلي) من يد (الأفسين) وقد كاد يقتله ، وأنقذ حياة (خالد بن يزيد بن يزيد الشيباني) من يد (المعتصم) . وقد قصده الشعراء والأدباء لأنه كان أديباً كما كان فقيهاً متكلماً » (٢٦٣) .

يقول (أبو العيناء) : مارأيت قط أفصح ولا أنطق من (ابن أبي ذؤاد) . وقد ذكره (دعبل الخزاعي) في كتابه طبقات الشعراء . ومما يذكر أن (المأمون) كان لا يستطيع إلا مجلسه ، ولا يطرب إلا لأحاديثه ، وإنه لم يعقد مجلساً مذكراً إلا دعاه إليه كما ذكرنا . وكان (المأمون) يقول : « إذا استجلس الناس فاضلاً فمثل (أحمد) » .

وقف ببابه عدد كبير من الشعراء ، في طليعتهم (أبو تمام) وقد مدحه في ديوانه بقصائد كثيرة ، منها قوله :

| | |
|-------------------------|----------------------------|
| لقد أنست مساوي كل دهر | محاسن أحمد بن أبي ذؤاد |
| فما سافرت في الأفاق إلا | ومن جدواك راحلي وزادي |
| يقيم الظن عندك والأمان | وإن قلقك ركابي في البلاد |
| معاد البعث معروف ولكن | ندى كفيك في الدنيا معادي . |

وقوله :

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| أحمد إن الحاسدين كثير | ومالك إن عُدَّ الكرام نظير |
| حللت محلاً فاضلاً متقادماً | من المجد ، والفخر القديم فخور |
| فكل غني أو قوي فإنه | إليك ، ولونال السماء ، فقير |
| إليك تناهى المجد من كل وجهة | يصير ، فما يعدوك حيث يصير |
| ويدر إباد أنت لا ينكرونه | كذاك إباد للأنام بدور |
| تجنب أن تدعى الأمير تواضعاً | وأنت لمن يدعى الأمير أمير |
| فما من ندى إلا إليك محله | ولارفعة إلا إليه تشير |

كان (الجاحظ) من أتباع (محمد بن عبد الملك الزيات) وهو من أعداء القاضي (أحمد بن أبي ذؤاد) . فلما أوقع هذا (بابن الزيات) خاف (الجاحظ) من (ابن أبي ذؤاد) ، وتوقع أن يوقع به ، ولكنه عفا عنه ، واتصل (الجاحظ) بعد ذلك (بابن أبي

(٢٦٣) - أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٥٧ .

دؤاد) وأهدى إليه كتاب «البيان والبيان». وأعطاه (ابن أبي دؤاد) خمسة آلاف دينار، ومدحه (الجاحظ) بقوله :

وعويص من الأمور بهيم غامض الشخص مظلم مستور
قد تسنمت ماتوعر منه بلسان يزيئنه التحبير
مثل وشي البرود لهله النسج وعند الحجاج در نثير
ثم من بعد لحظة تورث اليد سر وعرض مهذب موفور
وقد أوصى (المأمون) أخاه وولي عهده بقوله : «وأبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد لا يفارقك. أشركه في المشورة في كل أمرك فإنه موضع ذلك». فلما ولي (المعتصم) أعلى من شأن (ابن أبي دؤاد) وجعله مكان (يحيى بن أكثم) قاضي القضاة، بعد أن كان قاضياً في عهد (المأمون)، ولعل تأثير (أحمد بن أبي دؤاد) على (المعتصم) كان أعظم من تأثيره على (المأمون). قال (لازون بن اسماعيل) : «مارأيت أحداً قط أطوع لأحد، من (المعتصم) لـ (ابن أبي دؤاد). كان يُسأل الشيء فيمتنع منه، ثم يدخل (ابن أبي دؤاد) فيجيبه إلى كل ما يريد». (٣٦١). وقد تحدث (المعتصم) عنه بقوله : «هذا والله الذي يتزين بمثله، ويبتهج بقبره، ويعدل ألفاً من جنسه». (٣٦٢) واعتل (أحمد) مرة فعاده (المعتصم)، وكان لا يعود أحداً حتى اخوته وأجلاء أهله. فلما قيل له في ذلك أجاب : «وكيف لأعود رجلاً ما وقعت عيني عليه قط إلا ساق إليّ أجراً، أو أوجب لي شكراً، أو أفادني فائدة تنفعني في ديني ودنياي، وما سألتني حاجة لنفسه قط». (٣٦٣) والحق أن (أحمد) لا يدع فرصة تمر دون أن يستغلها في خدمة الناس.

مات (الوائق) سنة ٢٣٢ هـ، وقام من بعده (المتوكل) وكان شديداً في مسألة الدين وأخذ يتنكر للمعتزلة شيئاً بعد شيء. لم يعزل (أحمد بن أبي دؤاد) عن قضاء القضاء ولا عن مظالم العسكر. وكان المراقبون يقولون أنه كان يوجب له ويستحي أن ينكبه وإن كان يكره مذهبه (٣٦٤) فبقي (ابن أبي دؤاد) في منصبه إلى أن فُلج سنة ٢٣٣ هـ فوضع (المتوكل) مكانه ولده (أبا الوليد محمد). ولما كانت سنة ٢٣٧ هـ أظهر (المتوكل) غضبه وسخطه على المعتزلة، فعزل (أبا الوليد) عن المظالم بسامرا، ثم عن قضاء

(٢٦٤) - ابن خلكان : وفیات الأعيان ج ١ ص ٣٢.

(٢٦٥) - السعدي : مروج الذهب ٧٤٠ ص ٢١٩.

(٢٦٦) - تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٨.

(٢٦٧) - محمد بن الحسين : ذيل تجارب الأمم القاهرة ١٩١٣ ص ٩٢.

القضاة، وألفاه في السجن هو وسائر أخوته، وصادر أملاكهم، ولم يخل سبيلهم إلا بعد المصالحة على مبلغ ضخّم من المال، وحدرهم جميعاً إلى بغداد فأقاموا فيها حتى توفي (أبو الوليد) في أواخر سنة ٢٣٩ هـ، ثم لحق به أبوه (أحمد بن أبي رزاد) فتوفي بعد عشرين يوماً في محرم ٢٤٠ هـ / حزيران ٨٥٤ م.

يقول (الخطيب البغدادي): «لولا ما وضع (أحمد بن أبي دؤاد) به نفسه من محبة المحنة لاجتمعت الألسن عليه ولم يُصنّف إلى كرمه كرمُ أحمد». ^(٣٦٨) ويقول (أحمد أمين): إن (أحمد بن أبي دؤاد) أخطأ في استعمال نفوذه الكبير، وجاهه العريض في قصور الخلفاء وفي أوساط العلماء والأدباء، أخطأ في استعماله في حمل الناس على الاعتزال، وإكراههم على القول بخلق القرآن، فهو أكبر سبب في هذه المحنة». ^(٣٦٩) فما المحنة، بل مادور (القاضي ابن أبي دؤاد) أو (قاضي القضاة) فيها؟ لنلق نظرة تمهيدية على تطور الاعتزال إلى أن أعلن الخليفة (المأمون) - رسمياً - مذهب المعتزلة في أن القرآن مخلوق وفي امتناع رؤية العباد الله في العالم الآخر، (أو الرؤية السعيدة)، سنة ٢١٢ هـ ثم حمل الناس على اعتناق هذا المذهب سنة ٢١٨ هـ.

لقد كان الاعتزال في البصرة مذهباً نظرياً بالدرجة الأولى، وكان تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقاً فردياً، ظرفياً أما في (بغداد) فقد تأثر بالدولة وصار ذا نفوذ عملي وجاهيري، لقربه من السلطان وقد تأثر الاعتزال في بغداد بالفلسفة اليونانية، بسائق قوة حركة الترجمة، والاتصال بالمناظرات التي كانت تدور في بلاط الخلفاء حيث يلتقي علماء المسلمين بعلماء سائر الأديان وبالمفكرين. وقد تفلسف الاعتزال البغدادي وتعمق الآراء التي جاء بها المعتزلة السابقون، وكان «أهم مسألة ودّعها معتزلة بغداد مسألة خلق القرآن». ^(٣٧٠)

يروى أن أول من قال بخلق القرآن هو (الجعد بن درهم) معلم (مروان بن محمد) آخر خلفاء بني أمية. وقد تكلم (جعد) بخلق القرآن في دمشق. ثم طُلب

(٢٦٨) - تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢.

(٢٦٩) - ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٥٩.

(٢٧٠) - المصدر السابق ص ١٦١.

فهرب . ثم نزل الكوفة فتعلم منه (الجهنم بن صفوان) . وقد قتل (خالد بن عبد الله القسري) ، وإلي الكوفة ، (جعدي بن درهم) بعد أن بذر بذرة خلق القرآن في العراق . وقد نسب إلى (بشر المريسي) القول بخلق القرآن في أيام (الرشيد) الذي هدد بقتله فظل يتوارى حتى مات سنة ٢١٨ هـ . وقد أشرنا إلى أن (أبا موسى المردار) توسع في القول بخلق القرآن وكفر من خالف ذلك وقال بتقديم القرآن .

وقد امتازت الدولة العباسية بحرصها على التقرب من الجمهور من السنة وبرز (المأمون) من خلفائها بثقافته الواسعة العميقة ، وعقله الفلسفي «الحرفي تفكيره مع تقيده بأصول الدين . وكان مايدور في مجالسه من الجدل والمناظرة يتناقل على ألسنة الناس فيتجادلون فيه هم كذلك ، ويكون جدالهم صدى لجدال القصر ، وقد كان الاعتزال أقرب المذاهب إلى نفس (المأمون) ، لأنه أكثر حرية وأكثر اعتياداً على العقل ، فقرب المعتزلة . كما ذكرنا ، فأصبح لهم نفوذ كبير في قصره ، وكان من أظهرهم (ثمامة بن أشرس) و(أحمد بن أبي دؤاد) . وقد أتم الأخير مبادئه الأولى من بسط سلطان الاعتزال في القصر ، ثم عبره ، إلى الجاهليين . وقد كانت مسألة خلق القرآن هي المسألة المركزية التي شغلت الدولة والناس من سنة ٢١٨ هـ وحتى سنة ٢٣٤ هـ . وقد سمي الجدل الذي رافقها ، وحمل أولي الحكم أفاضل الناس على اعتناق رأي المعتزلة فيها باسم المحنة ، محنة خلق القرآن .^(٣٧١)

ولقد ظل (المأمون) يقول بخلق القرآن في مجالسه الخاصة وبدأ سنة ٢١٨ هـ بحمل الناس على ذلك ، وكان قد قصد بلاد الروم للغزو ، فكتب من الرقة إلى رئيس الشرطة (اسحق بن ابراهيم) كتاباً يأمره فيه أن يحمل الناس على القول بخلق القرآن ، وأن يجمع القضاة والفقهاء والمحدثين ليمتحنهم في ذلك ، فمن أقر أن القرآن مخلوق محدث خلق سبيله ، ومن أبى أعلمه به ليأمره فيه برأيه .

وفيما يلي كتاب (المأمون) :

«أما بعد ، فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم ، وموارث النبوة التي أورثهم ، وأثر العلم الذي استودعهم ، والعمل بالحق في رعيته ، والتشجيع لطاعة الله فيهم . والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته ، والاقساط فيما ولّاه من رعيته برحمته ومنته .

(٢٧١) - المصدر السابق . ص ١٦٣ .

«وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر، من حشو الرعية، وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والأفاق، أهل جهالة بالله، وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والايان به، ونكوب عن واضحاته أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكير والتذكر. وذلك أنه ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن. فاطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجين، على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه. وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاء، وللمؤمنين رحمة وهدى: «إنا جعلناه قرآناً عربياً»^(٢٧٢) فكل ما جعله الله فقد خلقه. وقال: «الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور». وقال عز وجل: «كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق»^(٢٧٤) فأخبر أنه قصص لأُمور أحدثه بعدها وتلا به متقدمها. وقال: «الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير»^(٢٧٥) وكل مُحْكَم مفصَّل فله مُحْكَم مفصَّل، والله مُحْكَم كتابه ومفصَّله فهو خالقه ومبتدعه. ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السُّنة. وفي كل مفصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم، يردُّ عليهم قولهم ونحلَّتْهم. ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة. فاستطالوا بذلك على الناس، وغرَّوا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمات الكاذب، والتخشع لغير الله، والتعشف لغير الدين، إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيء آرائهم، تزيناً بذلك عندهم، وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيَّتْهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دَغَل دينهم، ونَغَل أديمتهم، وفساد نياتهم ويقينهم. وكان ذلك غايتهم التي إليها أجزوا، وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاها، وقد أخذوا عليهم ميثاق

(٢٧٢) - سورة الزخرف ٤٣ / ٣.

(٢٧٣) - سورة الانعام ٦ / ١.

(٢٧٤) - سورة طه ٢٠ / ٩٩.

(٢٧٥) - سورة هود ١١ / ١.

الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا مافيه، أولئك الذين أصمّهم الله وأعمى أبصارهم. «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها؟». (٢٧٦)

«فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، ورؤوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظاً، والمخسوسون من الايمان نصيباً، وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه، والهائل على أعدائه من أهل دين الله، وأحق من يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله. فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الاسلام وإخلاص التوحيد. ومن عمى عن رشده وحظه بالايان بالله وبتوحيده كان عما سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته «أعمى وأضلّ سبيلاً» (٢٧٧) ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب في قوله، وتخرص الباطل في شهادته، من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وإن أولاهم برّد شهادته في حكم الله ودينه من ردّ شهادة الله على كتابه، وهتّ حق الله بباطله. فأجمع من بحضرتك من القضاة وأقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن وإحداثه. وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه. فإذا أقرأوا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمُرهم بغصص من يحضرهم من اليهود على الناس ومسألهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقرّ أنه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألهم والأمر لهم بمثل ذلك. ثم أشرف عليهم، وتفقد آثارهم حتى لا تنفد أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والاخلاص للتوحيد. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن شاء الله. وكتب في شهر ربيع الأول سنة ٢١٨ هـ. (٢٧٨)

ونحن لم نعثر على ما يشير إلى أن كتاب (المأمون) من وحي (أحمد بن أبي دؤاد) أو سواه، فهو منسوب مباشرة إلى الخليفة. وقد أمر (المأمون) رئيس شرطته مع هذا

(٢٧٦) - سورة محمد ٤٧ / ٢٤.

(٢٧٧) - سورة أسرى ١٧ / ٧٢.

(٢٧٨) - تاريخ الطبري ج ١ ص ٢٨٤ - ٢٨٦.

الكتاب بإرسال سبعة نفر من المتكرين لخلق القرآن إليه، منهم (محمد بن سعد كاتب الواقدي)، و(يزيد بن هارون) و(يحيى بن معين) فلما وصلوا إليه سألهم عن القرآن فأجابوا جميعاً بأنه مخلوق، فأعادهم إلى بغداد وأمر (اسحق) أن يشهر قولهم بحضرة المشايخ من أهل الحديث، فأقروا بذلك أمامهم. (٢٧٩)

ولما ثابر فريق من الفقهاء والمحدثين على إنكار خلق القرآن كتب (المأمون) إلى (اسحق بن ابراهيم) كتاباً ثانياً هذا نصه، على مابين الكتابين من تشابه قد يوحى بأن الكتاب الثاني هو نفس الكتاب الأول ولكن بصيغة أخرى، وقد نقلهما (الطبري) على أنهما كتابان مختلفان، وأن أمكن من جهة أخرى تفسير تشابه الكتابين بوحدة موضوعهما.

يقول المأمون:

«أما بعد، فإن من حق الله على خلفائه في أرضه، وأمنائه، على عباده، الذين ارتضاهم لاقامة دينه، وتحملهم رعاية خلقه، وإمضاء حكمه وسنته، والائتمام بعدله في بريته، أن يجهدوا الله أنفسهم، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدّهم، ويدلّوا عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذي أودعهم، والمعرفة التي جعلها فيهم، ويهدوا إليه من زاغ عنه، ويردّوا من أدبر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاحهم، ويقفوه على حدود إيمانهم وسبيل فوزهم وعصمتهم، ويكشفوا لهم عن مغطيات أمورهم ومشتبهاتها عليهم بما يدفعون الريب عنهم، ويعود بالضيء والبيّنة على كافتهم، وإن يؤثروا ذلك من إرشادهم وتبصيرهم، إذ كان جامعاً لفنون مصانعهم، ومتظماً لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم. وماتوفيق أمير المؤمنين إلا بالله وحده وحسبه الله وكفى به.

«ومما بيّنه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بفكره، فتيين عظيم خطره، وجليل مايرجع في الدين من وكفه وضرره، ماينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الذي جعله الله إماماً لهم، وأثراً من رسول الله وصفيه محمد (ﷺ) باقياً لهم، واشتباهه على كثير منهم، حتى حسن عندهم وتزّين في عقولهم ألا يكون مخلوقاً، فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله الذي بان به عن خلقه، وتفرد بجلالته من ابتداع الأشياء كلها بحكمته، وانشائها بقدرته، والتقدم عليها بأوليته التي لا يبلغ أولاهها ولا يدرك مداها.

(٢٧٩) - عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الاسلام - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٠ ص

. ٢٦٩

وكان كل شيء دونه من خلقه وحدثاً هو المحدث له، وإن كان القرآن ناطقاً به، ودالاً عليه، وقاطعاً للاختلاف فيه. وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في (عيسى بن مريم) أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله، والله عز وجل يقول: «إنا جعلناه قرآناً عربياً»^(٢٨٠). وتأويل ذلك إنا خلقناه. كما قال جل جلاله: «وجعل منها زوجها ليسكن إليها»^(٢٨١). وقال: «وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً»^(٢٨٢). «وجعلنا من الماء كل شيء حي»^(٢٨٣). فسوى عز وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شية الصنعة. وأخبر أنه جاعله وحده فقال: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ»^(٢٨٤). فدل ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق. وقال لنبيه (ﷺ): «لا تحرك به لسانك لتعجل به»^(٢٨٥). وقال: «ما يأتهم من ذكر من ربهم مُحَدَّث»^(٢٨٦). وقال: «ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته»^(٢٨٧). وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم «قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء»^(٢٨٨). ثم أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله: «قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى»^(٢٨٩). فسَمَّى الله تعالى القرآن قرآناً، وذكرأً، وإينأً، ونوراً، وهدياً، ومباركاً، وعربياً، وقصصاً. فقال: «نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن»^(٢٩٠). وقال: «قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله»^(٢٩١). وقال: «فأتوا بعشر سور

(٢٨٠) - سورة الزخرف ٤٣ / ٣.

(٢٨١) - سورة الأعراف ٧ / ١٨٨.

(٢٨٢) - سورة النبأ ٧٨ / ١٠.

(٢٨٣) - سورة الأنبياء ٢١ / ٣٠.

(٢٨٤) - سورة البروج ٨٥ / ٢٢.

(٢٨٥) - سورة القيامة ٧٥ / ١٦.

(٢٨٦) - سورة الأنبياء ٢١ / ٢.

(٢٨٧) - سورة الانعام ٦ / ٢١.

(٢٨٨) - سورة الانعام ٦ / ٩١.

(٢٨٩) - سورة يوسف ١٢ / ٣.

(٢٩٠) - سورة أسرى ١٧ / ٨٨.

(٢٩١) - سورة هود ١١ / ١٣.

مثله مفتریات». (٢٩٢) وقال: «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه». (٢٩٣) فجعل أولاً وآخرًا، ودلّ عليه أنه محدود ومخلوق. وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم والخرج في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الاسلام، واعترفوا بالتبديل والاحاد على قلوبهم حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي الله وحده، وشبهوه به والاشباه أولى بخلقه.

«وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حفظاً في الدين، ولا نصيباً من الايمان واليقين. ولا يرى أن يحلّ أحداً منهم محل الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية ولا تولية لشيء من أمر الرعية. وإن ظهر قصد بعضهم وعرف بالسداد مسدّد فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها، ومحمولة في الحمد والذم عليها. ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته، فهو بيا سواء أعظم جهلاً وعن الرشد في غيره أعمى وأضلّ سبيلاً.

«فاقرأ على (جعفر بن عيسى) و(عبد الرحمن بن اسحق) القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وانصصهما على علمهما في القرآن، وأعلمهما في القرآن، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده، وأنه لا توحيد لمن لم يقرب بأن القرآن مخلوق. فإن قالوا بقول أمير المؤمنين في ذلك فتقدم إليهما في امتحان يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق ونصّبهم على قولهم في القرآن. فمن لم يقل منهم إنه مخلوق أبطلأ شهادته. ولم يقطعا حكماً بقوله، وإن ثبت عفافه بالقصد والسداد في أمره. وافعل ذلك بمن في سائر عملك من القضاء وأشرف عليهم إشرافاً يزيد الله به ذا البصيرة في بصيرته، ويمنع المرتاب من اغفال دينه. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك إن شاء الله». (٢٩٤)

وقد طلب (المأمون) إلى (اسحق بن ابراهيم) مع كتابه هذا أن يمتحن جماعة منهم (أحمد بن حنبل) و(بشر بن الوليد) و(يحيى بن عبد الرحمن) و(محمد بن نوح) وغيرهم، وأمره بأن يحمل من لم يجب منهم إلى القول بخلق القرآن موثقاً في الحديد.

(٢٩٢) - سورة فصلت ٤١ / ٤٢.

(٢٩٣) - سورة فصلت ٤١ / ٤٢.

(٢٩٤) - تاريخ الطبري ج ١ ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

وقد أحضر (اسحق بن ابراهيم) مشاهير العلماء وامتحانهم . من ذلك امتحانه (بشر بن الوليد) :

اسحق بن ابراهيم : ماتقول في القرآن .

بشر بن الوليد : القرآن كلام الله .

اسحق : لم أسألك عن هذا ، أخلق هو؟ .

بشر : الله خالق كل شيء .

اسحق : هل القرآن شيء .

بشر : هو شيء .

اسحق : فمخلق هو؟ .

بشر : ليس بخالق .

اسحق : لا أسألك عن هذا ، أخلق هو؟

بشر : ما أحسن غير ما قلت لك .

وقد امتحن (اسحق بن ابراهيم) (أحمد بن حنبل) على النحو الآتي :

اسحق : ماتقول في القرآن؟

أحمد : هو كلام الله .

اسحق : أخلق هو؟

أحمد : هو كلام الله ولا أزيد عليها .

اسحق : ما معنى أنه تعالى سميع بصير؟

أحمد : هو كما وصف نفسه .

اسحق : فما معناه؟

أحمد : لأدري ، هو كما وصف نفسه .

ولما عرف (المأمون) نتيجة الامتحان ثارت ثائرتة وأمر (اسحق) بأن يستدعي

(بشر بن الوليد) فإن أصر على شركه ولم يقل إن القرآن مخلوق فليضرب (اسحق) عنقه

وليبعث برأسه إليه . وإن تاب فليشهر أمره بالتوبة وليمسك عنه . وكذلك أمره

(المأمون) أن يفعل في (ابراهيم بن المهدي) ولم يأمر بضرب عنق غير هذين .

وقد نفذ (اسحق) ما أمر به إذ جمع مرة ثانية نحواً من ثلاثين قاضياً ومحدثاً وفقياً ،

فأعاد امتحانهم وقرأ عليهم كتاباً آخر من أمير المؤمنين ، فأقروا جميعاً بأن القرآن

مخلوق، إلا أربعة هم: (أحمد بن حنبل) و(سجادة) و(القواريري) و(محمد بن نوح). فأمر بهم (اسحق بن ابراهيم) فشدوا في الحديد، فلما أصبحوا أعاد امتحانهم الثالثة، فاعترف (سجادة) بخلق القرآن فأطلق سراحه، وبعد يوم آخر أجاب القواريري بأن القرآن مخلوق، فأخلى سبيله، ولم يبق من الثلاثين سوى (أحمد بن حنبل) و(محمد بن نوح)، فشدوا في الحديد، ووجهوا إلى (المأمون) بطرسوس، وكتب (اسحق) إليه كتاباً يخبره بإشخاصهما إليه، وكتاباً آخر يذكر فيه أن القوم الذين أجابوا لم يجيبوا عن عقيدة، بل عن تأويل، وهم مكروهون، ويعتقدون أن ليس على المكروه حرج. فاجاب (المأمون) في كتاب يقول فيه عنهم: إنهم أخطأوا التأويل، وليست الآية: «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان». ^(٣٠) منطبعة عليهم، ذلك أنه إنما عني الله بهذه الآية - كما يقول (المأمون) - من كان معتقداً الإيمان مظهر الشرك، فأما من كان معتقداً الشرك مظهر الإيمان فليست الآية له. وقد أمر (المأمون) (اسحق) بأن يشخص إليه من أبي، فأرسل واحداً وعشرين كانوا امتنعوا عن الاقرار بخلق القرآن. ولما وصلوا الرقة بلغهم موت المأمون فأعادهم إلى الرقة إلى والي بغداد، فخلّى هذا سبيل أكثرهم، ومات (محمد بن نوح) وهو عائد إلى بغداد بعد موت المأمون، ورجع (أحمد بن حنبل) إلى بغداد فسجن بها في دار اكتريت له، ثم نقل إلى حبس العامة.

نهض (المعتصم) بأعباء الحكم بعد (المأمون)، ورقى بالقاضي (أحمد بن أبي دؤاد) إلى قاضي القضاة كما ذكرنا، وكان (المعتصم) رجلاً جندياً كره العلم منذ صغره، ولم يولع بالمعرفة ولع (المأمون). وقد استجاب إلى تحريض (قاضي القضاة) على امتحان الناس بخلق القرآن وكتب بذلك إلى الأمصار. ثم أمر بإحضار (أحمد بن حنبل) من السجن، فأدخل و(المعتصم) جالس و(ابن أبي دؤاد) وأصحابه في حضرته والدار غاصة بأهلها وبالقضاة والفقهاء من أتباع الدولة، فأمرهم أن يناظروه. وبدأ (المعتصم) هو نفسه بسؤاله: ماتقول؟

ابن حنبل:

أنا أشهد أن لا إله إلا الله، وإن جدك (ابن عباس) يحكي أن وفد (عبد القيس) لما قدموا على رسول الله (ﷺ) أمرهم بالإيمان بالله، فقال: أتدرون ما الإيمان؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة

وإيتاء الزكاة وصوم رمضان ، وأن تعطوا الخمس من الغنم ، (وهذا يعني أن ليس منه القول بخلق القرآن) يا أمير المؤمنين : اعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله أقول به . أحد الحاضرين : قال الله تعالى : «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث» . أف يكون محدث إلا مخلوق؟

ابن حنبل : قال الله تعالى : «والقرآن ذي الذكر» .^(٢٩٦) فالذكر هو القرآن وتلك ليس فيها ألف ولا ميم .

آخر : أليس قال الله خالق كل شيء؟

ابن حنبل : قال تعالى «تدبر كل شيء بأمر ربها» .^(٢٩٧) فهل دمرت إلا ما أراد الله؟

ثالث : ماتقول في حديث (عمران بن حصين) : إن الله خلق الذكر؟

ابن حنبل : هذا خطأ إن الرواية «إن الله كتب الذكر» .

رابع : جاء في حديث (ابن مسعود) : «ما خلق الله من جنة ولا نار ولا سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي» .

ابن حنبل : إنما وقع الخلق على الجنة والنار والسماء والأرض ولم يقع على القرآن .

خامس : إن القول بأن كلام الله غير مخلوق يؤدي إلى التشبيه .

ابن حنبل : هو أحد صمد لا شبيه له ولا عدل ، وهو كما وصف به نفسه .

المعتصم : ويحك ماتقول؟

ابن حنبل : يا أمير المؤمنين اعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله .

بعض الحاضرين : يحاجه بحجج عقلية .

ابن حنبل : ما أدري ما هذا؟ إنه ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله .

بعض الحاضرين : يا أمير المؤمنين إذا توجهت له الحجة علينا وثب ، وإذا كلمناه بشيء يقول لأدري ما هذا .

ابن أبي دؤاد : يا أمير المؤمنين إنه ضالّ مضلّ مبدع .

وهكذا ينفذ المجلس حين ينطق (ابن أبي دؤاد) بحكمه ، ويعاد إلى الحبس ،

ويوكل به من يناظره ، ويعاد إلى مجلس آخر على هذا النمط ، واستمرت هذه المناظرة

(٢٩٦) - سورة الأنبياء ٢١ / ٢ .

(٢٩٧) - سورة ص ٣٨ / ١ .

(٢٩٨) - سورة الأحقاف ٤٦ / ٢٥ .

ثلاثة أيام . وقد روى (الجاحظ) الأمثلة الثلاثة الآتية عن مناظرة (ابن أبي دؤاد) نفسه
(أحمد بن حنبل) . جاء في المثل الأول :

ابن أبي دؤاد : أليس لشيء إلا قديم أو حديث؟
ابن حنبل : نعم .

ابن أبي دؤاد : أوليس القرآن شيئاً؟
ابن حنبل : نعم .

ابن أبي دؤاد : أوليس لا قديم إلا الله؟
ابن حنبل : نعم .

ابن أبي دؤاد : فالقرآن إذن حديث؟
ابن حنبل : ليس أنا متكلم .

وفي المثل الثاني :

ابن حنبل : حكم كلام الله تعالى كحكم علمه . فكما لا يجوز أن يكون علمه محدثاً
ومخلوقاً فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقاً محدثاً .

ابن أبي دؤاد : أليس قد كان الله يقدر أن يبدل آية مكان آية وينسخ آية بآية وأن يذهب
بهذا القرآن ويأتي بغيره وكل ذلك في الكتاب مسطور؟
ابن حنبل : نعم .

ابن أبي دؤاد : فهل كان يجوز هذا في العلم؟ وهل كان جائزاً أن يبدل علمه ويذهب به
ويأتي بغيره؟

ابن حنبل : كلا .

وفي المثل الثالث :

ابن أبي دؤاد : أتزعم أن الله تعالى رب القرآن؟
ابن حنبل : لو سمعت أحداً يقول ذلك لقلت .

ابن أبي دؤاد : أفما سمعت ذلك قط من خالف ولا سائل ولا من قاص . ولا في شعرو ولا
في حديث؟

ابن حنبل : يسكت ولا يجيب .

ويعلق (الجاحظ) بقوله إن المثل الثالث دلّ الخليفة على كذب الامام (ابن
حنبل) لأنه لا بد من أن يكون سمع الناس يقولون : ورب القرآن ، ورب يس ، ورب
طه . وأما موقفه في المثلين الأولين فقد أظهر للخليفة أنه معاند ، لأنه كان يجيب (ابن

أبي دؤاد) في كل ماسأل عنه حتى إذا بلغ المنخفق والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة بريء منه أصحابه قال ليس أنا متكلم . فلا هو قال في أول الأمر لا علم لي بالكلام ، ولا هو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق . وهذا التعليق من (الجاحظ) انتصار معتزلي للاعتزال . وقد فات (الجاحظ) الجو الذي أحيط به (أحمد بن حنبل) وقد قيل إنه لما أتى به (أحمد بن حنبل) للمناظرة في اليوم الثالث ، وكانت طرقات الدار غاصة بالناس بعضهم يحمل السيوف وبعضهم معهم السياط . وكان مع الخليفة في المجلس (أحمد بن أبي دؤاد) و(محمد بن عبد الملك الزيات) فقال (المعتصم) : كلموه ، ناظروه . فلم يزالوا معه في جدال إلى أن قالوا : يا أمير المؤمنين اقتله ودمه في أعناقنا . فرفع (المعتصم) يده ولطم بها وجه الامام (أحمد) فخرّ مغشياً عليه . فتمعرت وجوه قواد خراسان وكان (ابن حنبل) فيهم ، وخاف الخليفة على نفسه منهم ، فدعا بهاء ورش على وجهه . ولما أفاق (أحمد) من غشيته رفع رأسه إلى عمه وقال : يا عمّ لعل هذا الماء الذي رش على وجهي غصب عليه صاحبه ! فقال (المعتصم) : «ويحكم أما ترون ما يتهجم به على هذا؟ وقرابتي من رسول الله لارفعت السوط عنه حتى يقول القرآن مخلوق» . ثم التفت إليه وأعاد عليه القول فردّ (ابن حنبل) كالأول . ولم يزل كذلك حتى نفذ صبر الخليفة فلعهن وأمر رجاله أن يسجنونه ويخلعوه فأخذ وسحب وشدوا يديه على خشبتين حتى تخلعتا . ثم دعا بالسياط وقال للجلادين : تقدموا . فتقدم أحدهم وضربه سوطين وعاد إلى موضعه . وتقدم الثاني فقال له (المعتصم) : شدّ قطع الله يدك ، فضربه سوطين وتراجع ، ثم أقبل (المعتصم) على (ابن حنبل) وقال له : يا (أحمد) علام تقتل نفسك ! أجبني حتى أطلق عنك يدي ! . فرفض أن يجيب . فقال (المعتصم) للجلاد الثالث : تقدم أوجع ، قطع الله يدك ، فتقدم وضربه سوطين ، ولم يزالوا يضربونه حتى غشي عليه . وبلغ عدد الضربات التي ضربها ثمانية عشر سوطاً . وبعد أن فرغوا من ضربه نخسه (عجيف) بالسيف ، ووضعوا عليه بارية ، وداسوه بأقدامهم وسحبوه . ثم أمر (المعتصم) بتخلية سبيله وكان قد قضى في السجن ثمانية وعشرين شهراً . ويقال أنهم ساطوه بقسوة زائدة حتى أن أثر السياط بقي بيناً في ظهره إلى آخر أيامه^(٢٩٩) . وكان (أحمد بن أبي دؤاد) يغري (الوائق) في ذلك بقوله : «إن تركته قيل إنك تركت مذهب (المأمون) وسخطت قوله» .

(٢٩٩) - زهدي حسن جارا الله : المعتزلة ص ١٧٤ .

ولما قضى (المعتصم) وخلفه (الوائق) كان المعتزلة قد بلغوا أوج قوتهم فأسكرتهم نشوة الظفر وحب السيطرة، وشدّ (أحمد بن أبي دؤاد) عزم الخليفة الجديد على المضى في الامتحان بخلق القرآن، وكتب إلى القضاة بذلك، وقضى (الوائق) بضرب عنق كثيرين ولكنه لم يمتحن (ابن حنبل) ولم يتعرض له ولكنه أرسل إليه يقول: لاتساكني بأرض! فاختمني (ابن حنبل) ببقية حياة (الوائق) لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها. وكان من شدة (الوائق) في المحنة وماسبق من أعمال، (المأمون) و(المعتصم) أن ضجر الناس وتذمروا ورتبوا مؤامرة لقلب نظام الحكم بزعامة (أحمد بن نصر الخزاعي)، وكان من وجهاء بغداد، يخالف من يقول بخلق القرآن، ولا يتورع في مجلسه عن التهجم على (الوائق) بقوله: هذا الخنزير، وهذا الكافر! وقد كان بين (أحمد بن نصر) وبين (أحمد بن أبي دؤاد) خلاف نجم عن أن الأخير ردّ الأول خائباً في بعض الأمور التي قصده بها. فخرج (ابن نصر) مع صحب له في ناحية صحراء (أبي السري) ولكن سرعان ما ألقى عليهم القبض، وسيق (ابن نصر) إلى (الوائق) فامتحنه في خلق القرآن، فامتنع (ابن نصر) عن إقراره على القول في خلق القرآن فشتمه (الوائق) ورد (ابن نصر) الشتيمة، فضربه (الوائق) ثم تقدم الجلاد فضرب عنقه وحز رأسه، وطعنه (الوائق) نفسه في بطنه بصمصامة كانت لـ (عمرو بن معد يكرب)، وأمر (الوائق) بصلب جسده عند (بابك الخرمي) في سامرا وعلق رأسه في بغداد تشفياً أو عيرة لمن يعتبر!.

وقد لعبت مواقف (ابن أبي دؤاد) دوراً كبيراً في المحنة كما بينا. بيد أن نجمة قد أخذ يخبو في حياة (الوائق)، تدلنا عليه الحادثة الآتية: روي أن (الوائق) أتى من ثغور الشام بشيخ مقيد بحضرة (ابن أبي دؤاد) فسئل: ماتقول في القرآن؟ قال الشيخ: لـ (ابن أبي دؤاد): لم تنصفني ولي السؤال. سل. قال: هل هذا شيء علمه رسول الله ﷺ) و(أبوبكر) و(عمر) والخلفاء؟ أم شيء لم يعلموه؟ فقال (ابن أبي دؤاد): لم يعلموه. فقال الشيخ: سبحان، الله، شيء لم يعلموه! أعلمته أنت؟ وفي رواية أنه أعاد عليه السؤال، فقال (ابن أبي دؤاد): علموه ولم يدعوا إليه. فقال الشيخ: هل وسعهم ذلك؟ قال: نعم. قال الشيخ: أفلا وسعك ما وسعهم؟.

ويضيف الرواة أن (الوائق) تأثر بكلام الشيخ، فبكى، وأمر بقطع قيوده وإطلاق سراحه، والاحسان إليه. ويؤكد (ابن الجوزي) أن (أحمد بن أبي دؤاد) سقط من عين (الوائق) بسبب هذه الحادثة ولم يمتحن أحداً بعدها أبداً، وأنه مات عن توبة. (٣٠٠)

(٣٠٠) - ابن الجوزي: مناقب الامام أحمد - القاهرة ١٩٣٠ ص ٣٥٦.

وبعد، ارتبط اسم (أحمد بن أبي ذؤاد)، كما رأينا، بمحنة خلق القرآن . وعملت الظروف التاريخية والثقافية على انزلاق أحرار الفكر من المعتزلة البغدادية في متاهات اضطهاد الرأي وكَمّ الأفواه . وقد حق في شأن المعتزلة ما أشرنا عليه في مستهل هذا الكتاب من أن اشتداد نفوذ طائفة من المؤمنين في شعب من الشعوب ينزع بها إلى الاستبداد بسائر الطبقات أو الطوائف كما يدفعها إلى قتال من لا يدعن لسلطانها ولا يستجيب لتعاليمها .

وقد قابل التاريخ الثقافي العباسي غلو المعتزلة الدامي بغلو آخر كان «دامياً» على الأقل من حيث ارتكاس الهجاء والقدح . فقد ذم الناس المعتزلة بعد عهد (الوائق) ومنذ رجوع (المتوكل) إلى جادة أهل السنة والجماعة ذمّاً عنيفاً، وهجوم هجاءاً مرّاً . فقد كان حق الناس على أهل الاعتزال عظيماً، وغيظهم منهم بالغاً، ولما رفع (المتوكل) المحنة وأقصى المعتزلة انفجر بركان غيظ الشعب، وظهر حقده الدفين على الاعتزال، وانطلقت الحركة الرجعية قوية جائعة . . حركة مخالفة المعتزلة وترك ما أحدثه (المبتدعة) والرجوع إلى أقوال «السلف الصالحين» في الدين . وانتشر العامة في الأسواق ينشدون :
لا والذي رفع السد ماء بلا عباد للنظر
ما قال قائل في القدر رآن بخلقه إلا كفر
لكن كلام الله منزل من عند خلاق البشر
وقال شاعرهم معلناً زوال دولة «أهل البدع» مؤذناً بانقراض عقد «حزب إبليس» :

| | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| ذهبت دولة أصحاب البدع | ووهى جبلهم ثم انقطع |
| وتداعى بانصراف جمعهم | حزب إبليس الذي كان جمع |
| هل لهم ياقوم في بدعتهم | من فقيه أو إمام يُتبع؟ |
| مثل (سفيان) أخي الثور الذي | علم الناس دقيقات الورع |
| أو (سليمان) أخي اليتيم الذي | ترك النوم لهول المطلع |
| أو فقيه الحرمين (مالك) | ذلك البحر الغزير المنتجع |
| أو فتى الاسلام، أعني (أحمداً) | ذاك لو قارعة القرأ قرع |
| لم يخف سوطهم إذ خوفوا | لا ولا سيفهم لما لمع . . (٣١١) |

وكان غضبهم منصباً في الدرجة الأولى على (أحمد بن أبي ذؤاد)، وقد اعتبر المسؤول الأول عن أعمال المحنة. قال (أبو العتاهية) يعتفه:

لو كنت في الرأي منسوباً إلى رشد
لكان في الفقه شغل - لو قنعت به -
ماذا عليك وأصل الدين يجمعهم
وقال أحدهم يطعن في نسبه:

إلى كم تجعل الأعراب طراً
تضم على لصوصهم جناحاً
فاقسم أن رحمك في إيراد
وهاجمه (علي بن الجهم) بقوله:

يا (أحمد بن أبي ذؤاد) دعوة
فسدت أمور الدين حين وليته
لا محكماً جزلاً ولا مستظرفاً
شراً إذا ذكر المكارم والعلى
وإذا تربع في المجالس خلته
ما صبحت بالخير عين أبصرت
وقال يظهر تشفيه منه وشيأته به لما أصابه من الفلج وما صار إليه من سوء الحال:

أفلت سعود نجومك (ابن ذؤاد)
فرحت بمصرعك البرية كلها
لم يبق منك سوى خيال لامع
وخبث لدى الخلفاء نار بعدما
أطفأك يا (ابن أبي ذؤاد) ربنا
لم تخش من رب السماء عقوبة
كم من كريمة معشر أرملتها
كم مجلس لله قد عطلته
كم من مساجد قد منعت قضاتها
كم من مصابيح لها أطفأتها

وبدت نحو سوك في جميع إيراد
من كان منها موقناً بمعاد
فوق الفراش ممهداً بوساد
قد كنت تقدحها بكل زناد
فجريت في ميدان إخوة (عاد)
فسننت كل ضلالة وفساد
ومحدث أثقت بالأقياد...
كي لا يحدث فيه بالأسناد
من أن يعدل شاهد برشاد
كيما تزل عن الطريق الهادي

إن الأساري في السجون تفرّجوا لما أتتك مراكب العوَاد
وغدا لمصرعك الطبيب فلم يجد لعلاج مابك حيلة المرتاد
لازال فالجك الذي بك دائماً وفجعت قبل الموت بالأولاد
و(أبا الوليد) رأيت في أكتافه سوط الخليفة من يدي جلّاد
ورأيت رأسك في الجسور منوطاً فوق الرؤوس معلماً بسواد. (٣٠٢)

وتبقى كلمة في المحنة ورجالها بوجه عام : إن (أحمد أمين) ينظر إلى غرض المعتزلة من نشر الاعتزال تحت حماية الدولة على أنه ابتغاء أن يصبح أكثر المسلمين معتزلة، فيتحرر المسلمون في أفكارهم، ويصبح المشرّعون لا يتقيدون بالحديث تقيد المحدثين، إنما يستعملون العقل ويزنون الأمور بالمصالح العامة، ولا يرجعون إلى نص إلا أن يكون قرآناً أو حديثاً مجمعاً عليه . وتحرر عقول المؤرخين من المسلمين فيعرضون للأحداث الإسلامية بعقل صريح ونقد حر، فيشّرحون أعمال الصحابة والتابعين ويضعونها في نفس الميزان الذي توزن به أعمال غيرهم من الناس . . فإذا سرت هذه المبادئ في الناس ونفذتها الحكومة زمناً، أشربت قلوبهم وجرت عليها عاداتهم، ونشأ عليها ناشئهم فأصبح العالم الانساني خير العوالم . «فلنحتمل شروور المحنة، ولتذهب بعض الضحايا، فالغاية تبرّر الوسيلة، ولا نصل إلى الحق إلا بالخوض في كثير من الباطل» . وعلى هذا النحو يحكي (أحمد أمين) ما يعتقد أن كبار المعتزلة قد توقعوه عندما انغمسوا في المحنة . ولكن المحنة أثارت بالعنف العنف، وانتصر المحدثون انتصاراً هائلاً، وأخذوا ينتقمون من المعتزلة بأيديهم وعلمهم، وكانت النتيجة على المدى البعيد أن لم تقم للمعتزلة على المستوى السياسي أية قائمة بعد، ويعلن (أحمد أمين) رأيه بقوله : «في رأبي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة، وعلى أنفسهم جنوا». (٣٠٣)

وقد قارن بعض المستشرقين محنة خلق القرآن بما جرى في محاكم التفتيش التي قامت في إسبانيا، وقد ذكر (هنري لاوست) (٣٠٤) أن المحنة محكمة تفتيش اضطلعت بها

(٣٠٢) - تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٥ .

(٣٠٣) - ضحى الاسلام ٣ ص ١٩٦ - ٣٠٧ .

(٣٠٤) - لاوست : الانقسامات في الاسلام ص ١٠٧ .

الدولة ذاتها وأشرف عليها (اسحق بن ابراهيم) رئيس شرطة العاصمة ، « فإن المحنة تظل أخف من محاكم التفتيش وطأة وأضيق نطاقاً وأقصر أمداً » . (٣٠٥) وأما نقطة الضعف ، بل السوء في وقائع المحنة ، فهي أن يكون الحكم فيها هو الخصم معاً . وكان من الواجب أن يتنحى المعتزلة ، ويبدعهم السلطة ، عن محاكمة أمثال (ابن حنبل) ليتولى محاكمته قاض آخر ، فلا يحاكمه (أحمد بن أبي دؤاد) ، وهو خصم له ، وإنما يحاكمه مثل (مجي بن أكثم) ، أو غيره ، ممن يكون محل رضا طرفي الخصومة ، فيقف هو و (ابن أبي دؤاد) أمام ذلك القاضي الذي لا شأن له في القضية ، ويدي كل منهما بأقواله في تأييد رأيه أمامه ، حتى يظهر الحق ، ومجيء الحكم غير متأثر بما ينحرف عن الجادة (٣٠٦)

(٣٠٥) - زهدي حسن جار الله : المعتزلة ص ١٧٢ .

(٣٠٦) - عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى في الاسلام ص ٣٧٢ .

الفصل الثالث المعتزلة المتأخرون

١ - أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي :

ولد (أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبَّائي) سنة ٢٣٥ هـ عندما بدأ اندحار المعتزلة على الصعيد السياسي في أواخر عهد قاضي القضاة (أحمد بن أبي دؤاد)، فبدأ بمولده عهد جديد من ازدهار الاعتزال على الصعيد الفكري، وتجدد اندفاع نشاط المعتزلة في تفكيرهم العقلي الحر فبلغوا في إرهاف النظر الفلسفي ذروة لاتعلوها سواها، وتقارب ذروة سابقة تجلت في تفكير (النظام) من بعد معلمه (العلاف).

لقب (أبو علي) بالجُبَّائي نسبة إلى (جُبِّي)، وهي بلد أو كورة من عمل (خوزستان) في طرف من البصرة والأهواز. ويروي (ابن المرتضى) حكاية عن نبوغه المبكر في الجدل الكلامي إذ يقول: «وقد كان على حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل. حكى (القطان) أنه اجتمع جماعة للمناظرة. فانتظروا رجلاً منهم فلم يحضر. فقال بعض أهل المجلس، أليس هنا من يتكلم؟ وقد حضر من علماء المجبرة رجل يقال له (صقر) فإذا غلام أبيض الوجه، زج نفسه في صدر (صقر) وقال له: أسألك؟ فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه فقال له: سل! فقال: هل الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم. قال: أفسميه بفعله عادلاً؟ قال: نعم. قال: فهل يفعل الجور؟ قال: نعم. قال: أفسميه جائراً؟ قال: لا. قال: فيلزم أن لاتسميه بفعله العدل عادلاً. فانقطع (صقر) وجعل الناس يسألون: من هذا الصبي؟ فقيل: هو غلام من (جُبَّاء)». (٣٠٧)

أخذ (الجُبَّائي) الاعتزال بوجه خاص عن (أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام). وقد ورد البصرة وتكلم مع من فيها من المتكلمين، وإليه انتهت

(٣٠٧) - طبقات المعتزلة ص ٨٠ وابن خلكان. الترجمة ٥٧٩.

رئاسة البصريين في زمانه لا يدافع في ذلك. (٣٠٨) وهو الذي ذلل الكلام وسهله ويسر ماصعب منه ، ثم صار إلى بغداد فظهر فيها فضله وعلمه وعاد إلى العسكر وأوصى ابنه (أبا هاشم) أن يدفنه في العسكر فأبى (أبو هاشم) إلا حمله إلى (جبّى) ودفنه في مقبرة فيها والدة (أبي علي) والدة (أبي هاشم) وكان ذلك سنة (٣٠٣ هـ).

لم يذكر صاحب «الفهرست» اسم أي كتاب من كتب (أبي علي الجبائي) على الرغم من أنه كان غزير الانتاج. ومن كتبه: تفسير القرآن، وكتاب «اللطف» وقد أملاه على بعض تلاميذه (كأبي الفضل الحنجندي) وغيره. وكتاب «الأصول» وكتاب «الرد على الأشعري في الرواية».

التف حول (أبي علي الجبائي) أصحابه الذين أطلق عليهم اسم فرقة من فرق الاعتزال هي «الجبائية» وكان ابنه (أبو هاشم عبد السلام) مثل أبيه «في علم الكلام، وفضل عليه بعلم الأدب، فإنه كان إماماً في العربية». (٣٠٩) وقد نسبت إلى الابن فرق تسمى «البهشمية»، واتفق الابن مع أبيه في آراء، واختلف عنه في آراء، ولذا نجد (الشهرستاني) يعتبر الجبائية والبهشمية فرقة واحدة من فرق الاعتزال، ويفصل (البغدادى) إحداهما عن الأخرى ويجعلهما فرقتين مختلفتين.

ومن الآراء التي اتفق فيها (أبو علي) وابنه (أبو هاشم)، وانفردا بها عن سائر المعتزلة:

أنهما أثبتا إرادات حادثة لا في محل، يكون البارئ تعالى بها موصوفاً مريداً، وتعظيماً لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل إذا أراد أن يفني العالم، وأخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث أنه تعالى أيضاً لا في محل. ويرى (الشهرستاني) أن إثبات موجودات هي أعراض أو في حكم الأعراض لا محل لها، كإثبات موجودات هي جواهر أو في حكم الجواهر لا مكان لها، وذلك قريب من مذهب الفلاسفة الذين أثبتوا عقلاً هو جوهر، لا في محل ولا في مكان، وكذلك النفس الكلي والعقول المفارقة.

ومن المسائل التي اتفقا فيها: أنها حكما يكون الله تعالى متكلماً بكلام يخلقه في محل. وحقيقة الكلام عندهما أصوات مقطعة وحروف منظومة، والمتكلم من فعل

(٣٠٨) - ابن النديم: الفهرست ص ٢٥٦.

(٣٠٩) - ياقوت: معجم البلدان ج ٢ ص ١٢.

الكلام ، لا مَنْ قام به الكلام . ويذكر (الشهرستاني) في هذا الصدد أن (الجبائي) خالف أصحابه خصوصاً بقوله : يحدث الله تعالى عند قراءة كل قارئ كلاماً لنفسه في محل القراءة ، وذلك حين ألزم أن الذي يقرؤه القارئ ليس بكلام الله ، فالتزم هذا المحال من إثبات أمر غير معقول ولا مسموع ، وهو إثبات كلامين في محل واحد .

وقد اتفق (الجبائيان) (أبو علي وابنه) على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ، وعلى القول بإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً ، وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصية استقلالاً واستبداداً ، وأن الاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح ، وأثبتا البنية شرطاً في قيام المعاني التي يشترط في ثبوتها الحياة .

واتفقا أيضاً على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقيح واجبات عقلية ، وأثبتا شريعة عقلية ورد الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقفات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر ، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع ، والايان عندهما اسم مدح وهو عبارة عن خصال الخير إذا استجمعت سُمِّيَ المتحلي بها مؤمناً ، ومن ارتكب كبيرة فهو في الحال يسمى فاسقاً لا مؤمناً ولا كافراً ، وإن لم يتب ومات عليها فهو مخلد في النار .

وكذلك اتفقا على أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللفظ لأنه قادر عالم جواد حكيم لا يضره الا عطاء ، ولا ينقص من خزائنه المنح ، ولا يزيد في ملكه الادخار ، وليس هو الأصلح أو هو الألد ، بل هو الأجود في العاقبة ، والأصوب في العاجل ، وإن كان ذلك مؤمناً مكروهاً ، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية ، ولا يقال إنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده والتكاليف كلها لطاف ، وبعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب ، كلها ألطاف . (٣١٠)

وقد قال (الجبائي) وابنه (أبو هاشم) : لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً . فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبيح ،

وخلق فيهم الشهوة للقبیح، والنفور من الحسن، وركب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة بحيث يكون مزجياً لعللهم فيما أمرهم، ويجب عليه أن يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ماكلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبیح الذي نهاهم عنه. (٣١١)

وقد انفرد (أبو علي الجبائي) عن سائر المعتزلة، وعن ابنه (أبي هاشم) بآراء مختلفة. وتحكي مصادر كثيرة مناظرة جرت بين (الجبائي) و(الأشعري) انتهت لمصلحة (الأشعري) الذي أخذ عن (الجبائي) ذاته علم الكلام، ثم قطع التلميذ أستاذه:

يقال أن (أبا الحسن الأشعري) سأل أستاذه (أبا علي الجبائي) عن ثلاثة أخوة: أحدهم كان مؤمناً براً تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً شقيماً، والثالث كان صغيراً، فماتوا. فكيف حالهم؟

فقال (الجبائي): أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدرجات، وأما الصغير فمن أهل السلامة.

فقال (الأشعري): إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد، هل يؤذن

له؟

فقال (الجبائي): لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات.

فقال (الأشعري): فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة.

فقال (الجبائي): يقول الباري - جلّ وعلا - كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك.

فقال (الأشعري): فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين! كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟

فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون. قال: لا، بل وقف حمار الشيخ في

العقبة) وانقطع (الجبائي). (٣١٢)

(٣١١) - المصدر السابق ص ١١٠.

(٣١٢) - ابن خلكان - وفیات الاعيان ج ٣ ص ٣٩٨.

ويذكر (البغدادي)، من ناحية أخرى، أن (الجبائي) سأل (الأشعري) يوماً: مامعنى الطاعة عندك؟ فقال: موافقة الأمر. وسأله عن قوله فيها فقال (الجبائي): حقيقة الطاعة عندي موافقة الإرادة. وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه. فقال (الأشعري): يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله تعالى مطيعاً لعبده إذا فعل مراده. فالتزم ذلك. فقال (الأشعري) له عندئذ: خالفت إجماع المسلمين وكفرت برب العالمين، ولو جاز أن يكون الله تعالى مطيعاً لعبده لجاز أن يكون خاضعاً له، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومن آراء (الجبائي) التي انفرد بها قوله إن أسماء الله تعالى جارية على القياس، وإن العقل إذا دلّ على أن الباري «عالم» فواجب أن نسميه عالماً وإن لم يسم نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى. وكذلك في سائر الأسماء، وإن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقين له. (٣١٣) وعلى هذا الأساس ناقشه (الأشعري) وألزمه أن يسمي الله محبب النساء، لأنه خالق الحب فيهن. فالتزم ذلك. فقال له (الأشعري): بدعتك هذه أشنع من ضلالة النصارى في تسمية الله أباً لعيسى مع امتناعهم من القول بأنه محب (مريم). (٣١٤)

و(للجبائي) رأي في تمييز دار الكفر عن دار الإيمان. فكل دار لا يمكن أن يقيم فيها أحد، أو يجتاز بها «إلا بإظهار ضرب من الكفر، أو بإظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له - فهي دار كفر. وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر، أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له - فهي دار إيمان». ويعلق (الأشعري) على موقف (الجبائي) هذا قائلاً: إن بغداد، على قياس (الجبائي) «دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر، أو الرضا: كنحو القول أن القرآن غير مخلوق، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلماً به، وأن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها، لأن هذا كله عنده كفر. وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله، وفي سائر أمصار المسلمين. وهذا هو القول بأن دار الاسلام دار كفر - ومعاذ الله من ذلك». أي أنه لما كانت آية مدينة من المدن الكبيرة لا بد أن تحتوي على آراء مخالفة يكفر الناس بها بعضهم بعضاً، فكل مدينة إذن دار

(٣١٣) - الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٨٥.

(٣١٤) - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١١٠.

كفرا ويذهب (الدكتور عبد الرحمن بدوي) إلى أن استدلال (الأشعري) هنا يتجاوز مقالته (الجبائي)، وإن ألزم الأول مغالطة في حين أن موقف (الجبائي) سليم متسق مع أصل المعتزلة في القول بالأمر المعروف والنهي عن المنكر. (فالجبائي) يتحدث عن إظهار ضرب من الكفر، أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له، ومادام المؤمن الحق لا يظهر أي ضرب من الكفر، ولا يظهر الرضا بشيء منه بل يستنكره، فهو لن يعد كل مدينة دار كفر، بل فقط تلك التي يظهر فيها هو أي ضرب من الكفر أو لا يستنكر ما يراه فيها من الكفر. (٣١٥)

٢ - أبو هاشم الجبائي :

يعتبر (أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب (الجبائي) من أحسن الناس أخلاقاً، وأطلقهم وجهاً. لم يبلغ غيره مبلغه من الكلام. كان ذكياً حسن الفهم، ثاقب الفطنة، صانعاً للكلام مقتدراً عليه. (٣١٦) وقد فضل أباه بعلم الأدب، فإنه كان إماماً في العربية، كما ذكرنا، وقد أخذ علم النحو عن (أبي العباس المبرد)، وأخذ عن أبيه (أبي علي الجبائي) علم الكلام، وكان شديد الحرص عليه، ملحاحاً في سؤال أبيه عن مختلف المسائل حتى كان أبوه يتأذى به. ويذكر (ابن المرتضى) أن (أبا هاشم) كان يحرص في سؤاله أبيه عن مسائل الدين حتى يتأذى به ويقول له : لاتؤذنا. وكان (الابن) يسأل طول نهاره ما قدر عليه، فإذا كان في الليل سبق إلى موضع بيته لئلا يغلق دونه الباب، فيستلقي (أبو علي) على سريرته، ويقف (أبو هاشم) بين يديه قائماً يسأله حتى يضرجه، فيحول وجهه عنه، فيتحول إلى وجهه، فلا يزال كذلك حتى ينام.

عرف (أبو هاشم)، كما عرف أبوه (أبو علي) بأنهما برزا في أوساط المعتزلة البصريين. وقد قدم (أبو هاشم) إلى بغداد سنة ٣١٤ هـ وذكر (الخطيب البغدادي) أنه «سكن بغداد إلى حين وفاته وقد توفي سنة ٣٢١ هـ / ٩٣٢م وإليه فرقة «البهشمية». ويؤكد (البغدادي) أن (أبا علي الجبائي) أضل أهل خوزستان بنشره

(٣١٥) - عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين ص ٣٢٥.

(٣١٦) - ابن النديم: الفهرست ص ٢٦١.

الاعتزال فيهم ، وكانت المعتزلة البصرية في زمانه على مذهبه ، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه (أبي هاشم) ثم يردف القول بأن أكثر معتزلة عصره على مذهب (أبي هاشم) لدعوة (ابن عباد) وزير (آل بويه) إليه . وعلى هذا فقد انتشر مذهب (أبي هاشم) انتشاراً واسعاً في البصرة وفي (بغداد) وسواهما ، وقد ولي (الصاحب بن عباد) الوزارة سنة ٣٦٦هـ واستمر فيها حتى ٣٨٥هـ ، وبذا يكون كثير من الناس على مذهب (أبي هاشم) في الاعتزال خلال هذه الفترة ، وقد توفي (البغدادى) ذاته سنة ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧م وهو يؤكد أن أكثر معتزلة عصره كانت على هذا المذهب وأنه يقال لهم الذمية أيضاً كما سنين .

من كتب (أبي هاشم) كتاب الجامع الكبير ؛ وكتاب الأبواب الكبير ؛ وكتاب الأبواب الصغير ، وكتاب الجامع الصغير ، وكتاب الانسان ؛ وكتاب العوض ، وكتاب المسائل العسكرية ؛ وكتاب النقض على (ارسططاليس) في الكون والفساد ، وكتاب الطبائع والنقض على القائلين بها ، وكتاب الاجتهاد . ثم كتاب استحقاق الذم وكتاب البغداديات ، وهي مسائل تكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة .

وقد أنبا اتفاق (أبي هاشم) وأبيه (أبي علي) في عدد من المسائل والآراء ، واختلافه عنه في مسائل وآراء . وقد استنكر بعض الناس خلافه على أبيه . ولكن (القاضي عبد الجبار) يدفع الاستنكار بقوله : «وليس مخالفة التابع للمتبع في دقيق الفروع بمستنكر . فقد خالف أصحاب (أبي حنيفة) (أبا حنيفة) ، وخالف (أبو علي) (أبا الهذيل) و (الشحام) . . .

يقول (أبو علي) إن صفات الله هي لذاته . فجاء ابنه (أبو هاشم) وقال : إن صفات الله هي لما هو عليه في نفسه . ولهذا قال : إن الصفات هي أحوال ثابتة للذات ، وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال . بينما تقول الصفاتية من الأشعرية والسلف أن الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، باق بقاء ، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ، ومعان قائمة بذاته .^(٣١٧)

إن (الجبائي الأب) يقول : إنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي

(٣١٧) - الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٨٠ .

كونه : قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، يستحقها لذاته . و(الجبائي الابن) يقول : بل يستحقها لما هو عليه في ذاته ، أي لحال هو عليها في ذاته . ومن هنا جاءت نظرية (أبي هاشم) في الأحوال . أما (أبو علي) فإنه يقول إن الله يستحق تلك الصفات لذاته بمعنى أنه لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالماً . ويذهب (أبو هاشم) إلى أن معنى قولنا : عالم لذاته أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً . وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها . فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة ، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك ، بل مع الذات . والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً ، وبين معرفته على صفة . فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً ، ومن عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض ، ولا شك أن الانسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية ، وافتراقها في قضية ، وبالضرورة نعلم أن ما شتركت فيه غير ما افترقت به ، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل ، وهي لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراض وراء الذات ، فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض ، فتعين بالضرورة أنها أحوال . فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً ، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك كونه قادراً حياً .

وقد خالف (أبو علي) وسائر منكري الأحوال نظرية (أبي هاشم) وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس ، وقالوا : ليست الأحوال تشترك في كونها أحوالاً وتفترق في خصائص ، كذلك نقول في الصفات ، ولا فيؤدي إلى اثبات الحال للحال ، ويفضي إلى التسلسل ، بل هي راجعة إما إلى مجرد الألفاظ إذا وضعت في الأصل على وجه يشترك فيها الكبير ، لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة في الذات على وجه يشمل أشياء ويشترك فيها الكبير ، فإن ذلك مستحيل ، ويرجع ذلك إلى وجوه واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق ، وتلك الوجوه كالنسب والإضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لا يعد صفات بالاتفاق .

ويمضي (الشهرستاني) في تبيان أن هذا الرأي هو اختيار (أبي الحسين) و(أبي الحسن الأشعري) ، وأنه بني على هذه المسألة (المعدوم شيء) : فمن أثبت كون المعدوم شيئاً من المعتزلة فإنه لا يبقى من صفات الثبوت إلا كونه موجوداً وعلى ذلك لا يثبت القدرة في إيجادها أثر ماسوى الوجود ، والوجود على مذهب نفاة الأحوال

لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد، وعلى مذهب مثبتي الأحوال هو حالة لا توصف بالوجود والعدم. وهذا كما ترى من النقائص والاستحالة. ومن نفاة الأحوال من يثبت شيئاً، ولا يسميه بصفات الأجناس. وعند (أبي علي الجبائي): أخص وصف الباري تعالى هو القَدَم، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم. ويعلق (الشهرستاني) على هذا الرأي بقوله: وليت شعري كيف يمكنه إثبات الاشتراك والافتراق، والعموم والخصوص، حقيقة، وهو من نفاة الأحوال. فأما على مذهب (أبي هاشم) فلعمري هو مطرد، غير أن القدم إذا بحث عن حقيقة رجع إلى نفي الأولية، والنفي يستحيل أن يكون أخص وصف. (٣١٩)

على هذا النحو يعرض (الشهرستاني) الخلاف الرهيف بين (أبي هاشم) وأبيه (أبي علي) في صدد الأحوال وما ينجم عنها من أن المعدوم شيء. وهو يذهب إلى أن الخلاف خلاف منطقي، وأن حله منطقي أيضاً. وبذا يتضح مدى بلوغ الفكر الكلامي مرحلة دقيقة جداً من مراحل التقدم في النشاط العقلي تقدماً لا يكاد يحتفظ بذكرى الدفاع عن الاسلام، وهذا الدفاع هو السمة الرئيسية في علم الكلام، وفي تميزه عن الفلسفة من حيث الهدف والغاية، فإذا به يصبح فلسفة بالمعنى الصحيح، بل منطقاً بالمعنى الدقيق.

بيد أن (البغدادي) ينظر إلى المسألة ذاتها من ناحية صلتها الوثيقة باختلاف الفرق لتبيان الفرقة الناجية من فرق المسلمين. ويرى أن من فضائح (أبي هاشم) قوله بالأحوال وقد كفره في هذا القول مشاركوه في الاعتزال فضلاً عن سائر الفرق. يقول (البغدادي): «والذي ألجأه إليها سؤال أصحابنا قدماء المعتزلة عن العالم منا هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أول لعله، وأبطلوا مفارقتة إياه لنفسه مع كونها من جنس واحد، وبطل أن تكون مفارقتة إياه لا لنفسه ولا لعله لأنه لا يكون حينئذ بمفارقتة له أولى من آخر سواه. فثبت أنه إنما فازقه في كونه عالماً لمعنى ما، ووجب أيضاً أن يكون لله تعالى في مفارقة الجاهل معنى أوصفه بها فارقه. وقد أجاب (أبو هاشم) عن سؤال أهل السنة والجماعة من أصحاب (البغدادي) كما يروي (البغدادي) نفسه بأن قال أوزعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها. فأثبت الحال في ثلاثة مواضع: أحدها: الموصوف الذي يكون موصوفاً لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال

كان عليها . والثاني : الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى لحال .
والثالث : ما يستحقه لا لنفسه ولا للمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره لحال .
وأحوجه إلى هذا سؤال (معمر) في المعاني لما قال : إِنَّ عِلْمَ زَيْدٍ اخْتَصَّ بِهِ دُونَ عَمْرِ
لِنَفْسِهِ ، أَوْ لِمَعْنَى ، أَوْ لَا لِنَفْسِهِ وَلَا لِمَعْنَى ؟ فَإِنْ كَانَ لِنَفْسِهِ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ لْجَمِيعِ الْعِلْمِ
بِهِ اخْتِصَاصٌ ، لَكُونَهَا عِلْمُ . وَإِنْ كَانَ لِمَعْنَى صَحَّ قَوْلُ (معمر) فِي تَعْلُقِ كُلِّ مَعْنَى
بِمَعْنَى لَا إِلَى نَهَايَةٍ . وَإِنْ كَانَ لَا لِنَفْسِهِ وَلَا لِمَعْنَى لَمْ يَكُنْ اخْتِصَاصُهُ بِهِ أَوَّلَى مِنْ
اخْتِصَاصِهِ بِغَيْرِهِ . وَقَالَ (أَبُو هَاشِمٍ) : إِنَّمَا اخْتَصَّ بِهِ لِحَالٍ . وَقَالَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةُ :
إِنْ عِلْمُ زَيْدٍ اخْتَصَّ بِهِ لِعَيْنِهِ لَا لَكُونِهِ عِلْمًا وَلَا لَكُونِ زَيْدٍ ، كَمَا تَقُولُ : إِنْ السَّوَادُ سَوَادٌ
لِعَيْنِهِ لَا لِأَنْ لَهُ نَفْسًا وَعَيْنًا ثُمَّ قَالُوا (أَبِي هَاشِمٍ) : هَلْ تَعْلَمُ الْأَحْوَالَ أَوْ لَا تَعْلَمُهَا ؟
فَقَالَ : لَا . مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقَالَ إِنَّهَا مَعْلُومَةٌ لَزِمَهُ إِثْبَاتُهَا أَشْيَاءَ إِذْ لَا يَعْلَمُ عَنْده إِلَّا
مَا يَكُونُ شَيْئًا . ثُمَّ أَنْ لَمْ يَقُلْ بِأَنَّهَا أَحْوَالٌ مُتَغَايِرَةٌ لِأَنَّ التَّغَايِيرَ إِنَّمَا يَقَعُ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ
وَالذَّوَاتِ - ثُمَّ أَنَّهُ لَا يَقُولُ فِي الْأَحْوَالِ إِنَّهَا مَوْجُودَةٌ ، وَلَا إِنَّهَا مَعْدُومَةٌ ، وَلَا إِنَّهَا قَدِيمَةٌ ،
وَلَا إِنَّهَا مُحَدَّثَةٌ ، وَلَا مَعْلُومَةٌ ، وَلَا مَجْهُولَةٌ ، وَلَا يَقُولُ إِنَّهَا مَذْكُورَةٌ مَعَ ذِكْرِهَا بِقَوْلِهِ إِنَّهَا غَيْرُ
مَذْكُورَةٍ ، وَهَذَا مُتَنَاقِضٌ . وَيَمْضِي (صَاحِبُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْفَرْقِ) فَيَقُولُ : وَزَعَمَ (أَبُو
هَاشِمٍ) أَيْضًا : أَنَّ الْعَالَمَ لَهُ فِي كُلِّ مَعْلُومٍ حَالٌ لَا يَقَالُ فِيهَا إِنَّهَا حَالَةٌ مَعَ الْمَعْلُومِ الْآخَرِ .
وَلِأَجْلِ هَذَا زَعَمَ أَنَّ أَحْوَالَ الْبَارِي عَزَّوَجَلَّ فِي مَعْلُومَاتِهِ لَا نَهَايَةَ لَهَا . وَكَذَلِكَ أَحْوَالُهُ فِي
مَقْدُورَاتِهِ لَا نَهَايَةَ لَهَا ، كَمَا أَنَّ مَقْدُورَاتِهِ لَا نَهَايَةَ لَهَا . وَلَكِنْ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةُ مِنْ
أَصْحَابِ (الْبَغْدَادِيِّ) يَسْأَلُونَهُ عِنْدَئِذٍ : لِمَاذَا أَنْكَرْتَ أَنْ يَكُونَ لِمَعْلُومٍ وَاحِدٍ أَحْوَالٌ بِلَا
نَهَايَةٍ لَصِحَّةِ تَعْلُقِ الْمَعْلُومِ بِكُلِّ عَالَمٍ يَوْجَدُ لَا إِلَى نَهَايَةٍ . وَقَالُوا لَهُ : هَلْ أَحْوَالُ الْبَارِي
مِنْ عَمَلٍ غَيْرِهِ أَمْ هِيَ هُوَ ؟ فَأَجَابَ : إِنَّهَا لَا هِيَ هُوَ وَلَا غَيْرُهُ . فَقَالُوا لَهُ : فَلِمَ أَنْكَرْتَ
عَلَى الصِّفَاتِيَّةِ قَوْلَهُمْ فِي صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي الْأَزْلِ إِنَّهَا لَا هِيَ (هُوَ) وَلَا غَيْرُهُ ؟ (٣٢٠)

وَلَمْ يَشَأْ (الْإِسْفَرَايِينِيُّ) اسْتِشْفَافَ صِلَةٍ مِنَ الصِّلَاتِ بَيْنَ نَظَرِيَّةِ (أَبِي هَاشِمٍ) فِي
الْأَحْوَالِ وَمَذْهَبِ الْفَلَّاسِفَةِ كَمَا فَعَلَ (الشَّهْرِسْتَانِيُّ) ، وَلَمْ يَكْتَفِ بِوُزْنِ هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ
بِمِيزَانِ الْفَرْقَةِ النَّاجِيَةِ كَمَا فَعَلَ (الْبَغْدَادِيُّ) وَإِنَّمَا وَجَدَ أَنَّهَا تَتَّصِلُ بِإِحْدَى الْفَرْقِ غَيْرِ
النَّاجِيَةِ وَهِيَ الْبَاطِنِيَّةُ فَقَالَ : مِنْ جِهَالَاتِ (أَبِي هَاشِمٍ) قَوْلُهُ أَنَّ الْعَالَمَ لَهُ حَالٌ يَفَارِقُ بِهِ
مَنْ لَيْسَ بَعَالَمٍ ، وَلِلْقَادِرِ حَالٌ بِهِ يَفَارِقُ حَالِ الْعَالَمِ ، ثُمَّ كَانَ يَقُولُ : إِنْ الْحَالُ لَيْسَتْ

بموجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، وإن العالم يعلم على حالة ولا يعلم حال العالم ولا حال القادر، ولا يمكن الفرق بين حال العالم وبين حال القادر إذ لا يعلم حال واحد منهما، ومن لا يعلم من نفسه ما يقول كيف يقدر أن يعلمه غيره . واقتدى في ذلك بقول الباطنية حيث قالوا: إن الصانع لا معدوم ولا موجود، ومامن ثابت إلا وهو في الحقيقة موجود، إذ لا واسطة بين العدم والوجود، ولو ثبت بينهما واسطة لجاز أن يخرج الشيء من العدم إلى الثبوت، ثم من الثبوت إلى الوجود، كما جاز أن يخرج من القيام إلى القعود، ثم من القعود إلى الاضطجاع إذ كان القعود واسطة بين الطرفين. (٣٧١)

والحق أن مشكلة الأحوال «أهم مسألة اشتهر بها (أبو هاشم)، وقد تناولتها كتب الكلام والملل، وشرحها كثير من، ولا سيما (الشهرستاني) في كتاب «نهاية الاقدام في علم الكلام» فضلاً عن كتابه «الملل والنحل» و(البغدادي) في كتابه «أصول الدين» فضلاً عن كتابه «الفرق بين الفرق» وكذا (الأشعري) في «مقالات الاسلاميين» و(القاضي عبد الجبار) في كتابه «شرح الأصول الخمسة» كما تناولها كثير من المعاصرين الأوربيين وفي طليعتهم (هورتن)، ومن المناقشات الدقيقة بين مثبتي الأحوال ونفاتها استخلص (الدكتور عبد الرحمن بدوي) في كتابه الذي نشره مؤخراً عن «المعتزلة والأشاعرة». (٣٧٢) النتائج الآتية:

١ - إن مشكلة الأحوال هي بعينها مشكلة الكليات المعروفة والتي احتدم الجدل حولها طوال العصور الوسطى الأوربية من (روسلان) المتوفي بين سنة ١١٢٣ و ١١٢٥ حتى (أوكام) المتوفي سنة ١٣٤٩ و ١٣٥٠ . وقد أثارت هذه المشكلة ثلاث مسائل هي: أ - هل للكليات أي الأجناس والأنواع وجود في الخارج؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب؟ ب - إذا كان لها وجود في الخارج فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي؟ ج - إذا كانت توجد في الخارج فعلى أي نحو يكون هذا الوجود؟ هل توجد وحدها أو توجد متصلة بالأشياء؟.

وينبذ الدكتور (بدوي)، من ثم، إلى أن المشكلة ليست منطقية فحسب كما تصورها (فرفوريوس) بل أن لها نتائج ميتافيزيقية ولاهوتية .

(٣٧١) - التبصير في الدين ص ٥٤ .

(٣٧٢) - الجزء الأول من كتاب مذاهب الاسلاميين - بيروت ١٩٧١ .

٢ - إن مثبتى الأحوال أفلاطونيون النزعة، ويناظرهم الواقعيون في أوربه. وإن نفاة الأحوال أرسططاليون النزعة، ويناظرهم الاسميون في العصور الوسطى الأوربية. والمعتزلة - فيما عدا أبا هاشم الجبائي - كانوا ذوي نزعة اسمية لما تجرته النزعة الواقعية من نتائج خطيرة تتعلق بحقيقة صفات الله إذ ستأدى بها إلى أن تكون جواهر أو أقانيم. وهو ما أنكرته المعتزلة كل الانكار. ومن هنا هبت كلها ضد (أبي هاشم)، حتى أبوه. . (٣٣٣)

ومن الأقوال التي تفرد بها (أبو هاشم) مذهبه في الإرادة المشروطة يقول إنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه ومكروهاً من وجه آخر. وقد انتهى إلى هذا المذهب بعد أن تكلم على من قال بالجهات في الكسب والخلق فقال: لا تخلو الوجهة التي هي الكسب من أن تكون موجودة أو معدومة. فإن كان ذلك الوجه معدوماً كان فيه اثبات شيء واحد موجوداً ومعدوماً وإن كان موجوداً لم يخل: من أن يكون مخلوقاً أم لا. فإن كان مخلوقاً ثبت أنه مخلوق من كل وجه، وإن لم يكن مخلوقاً صار الفعل قديماً من وجه مخلوقاً من وجه آخر. وهذا محال. فالزم على هذا كون الشيء مراداً من وجه، مكروهاً من وجه آخر.

وقد قيل له في مناقشته هذا المذهب: إن الإرادة عندك لا تتعلق بالشيء إلا على جهة الحدوث. وكذلك الكراهة. فإذا كان مراداً من جهة مكروهاً من جهة أخرى وجب أن يكون المرید قد أراد وكره ما أراد وهذا متناقض. فأجاب (أبو هاشم): لا يكون المرید للشيء مریداً له إلا من جميع وجوهه حتى لا يجوز أن يكرهه من وجه. فالزم عليه المعلوم والمجهول إذ لا ينكر كون شيء واحد معلوماً من وجه مجهولاً من وجه آخر. ويذهب (البغدادى) إلى أن قول (أبي هاشم) بأن الشيء الواحد لا يكون مراداً من جهة مكروهاً من جهة أخرى قد جره إلى مسائل هدم فيها أصول المعتزلة ذاتها. من ذلك: إنه يلزمه أن يكون من القبائح العظام ما لم يكرهه الله تعالى، أو من الحسن الجميل ما لم يره. وذلك أنه: إذا كان السجود لله تعالى يكون عبادة له، والسجود للصنم يكون عبادة للصنم، مع أن السجود للصنم قبيح عظيم، والسجود لله حسن جميل. وكذلك: إذا أراد أن يكون القول بأن محمداً رسول الله إخباراً عن (محمد بن عبد الله) وجب أن لا يكرهه أن يكون إخباراً عن محمد آخر مع كون ذلك كفراً. ولزمه

إذا كره الله تعالى أن يكون السجود عبادة للصنم أن لا يريد كونه عبادة لله تعالى مع كونه عبادة لله طاعة حسنة. ويؤكد (البغدادى) أن (أبا هاشم) ركب هذا كله وذكر في «جامعه الكبير» أن السجود للصنم لم يكرهه الله تعالى، وأبى أن يكون الشيء الواحد مراداً مكروهاً من وجهين مختلفين. وقال فيه: أما (أبو علي) - يعني أباه - فإنه يميز ذلك وهو عندي غير مستمر على الأصول، لأن الإرادة لا تتناول الشيء كلاً عن طريق الحدوث عندنا وعنده فلو أراد حدوثه وكره لوجب أن يكون قد كره ما أراد، اللهم إلا أن يكون له حدوثان. ولكن (البغدادى) يرد على (أبي هاشم) بقوله: إن هذا الذي عول عليه - على أصلنا - باطل، لأن الإرادة عندنا قد تتعلق بالمراد على وجه الحدوث، وعلى غير وجه الحدوث، وليس يلزم أباه ما ألزمه وله عن إلزامه جواب وقلب. أما الجواب: فإن أباه لم يرد بقوله إن الإرادة تتعلق بالشيء على وجه الحدوث مذهب إليه (أبو هاشم) وإنما أراد بذلك أنها تتعلق به في حال حدوثه بحدوثه أو بصفة يكون عليها في حال الحدوث. مثل: أن يريد حدوثه ويريد كونه طاعة لله تعالى وهي صفة عليها يكون في حالة الحدوث. وهذا كقولهم إن الأمر والخبر لا يكونان أمراً وخبراً إلا بالإرادة. أما إرادة المأمور به - على أصل (أبي هاشم) وغيره - أو إرادة كونه أمراً وخبراً كما قال (ابن الأخشيد)^(٣٢١) - لأن الله تعالى قد قال:

«وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ»^(٣٢٢) وقد أراد حدوث كلامه، وأراد الايمان منهم، وليس قوله فليؤمن مع ذلك أمراً، بل هو تهديد، لأنه لم يرد كون هذا القول أمراً. وكذلك الخبر لا يكون خبراً عندهم حتى يريد كونه خبراً عن زيد دون عمرو. مع أن هذا ليس بإرادة لحدوث الشيء. ويبان بهذا أن كراهة الله تعالى أن يكون السجود عبادة للصنم غير إرادته لحدوثه، فلم يلزم ما ذكره (أبو هاشم) من كونه مراداً من الوجه الذي كرهه. ووجه القلب عليه: أن يقال: إن الله تعالى قد نهى عن السجود للصنم. وقد نص عليه. وقد ثبت من أصل المعتزلة أن الله تعالى لا يأمر إلا بحدوث الشيء، ولا ينهى إلا عن حدوثه. وقد ثبت أنه أمر بالسجود عبادة له فيلزمه أن يكون نهى عنه من الوجه الذي أمر به. لأنه لا ينهى إلا عن إحداث الشيء. وليس للسجود إلا حدوث واحد. ولو كان له حدوثان لزمه أن يكون محدثاً من وجه غير محدث

(٣٢٤) - معتزلي معروف اسمه أبو بكر أحمد بن علي وتوفي سنة ٣٢٦هـ.

(٣٢٥) - سورة الكهف ١٨ / ٢٩.

من وجه آخر. فلزمه في الأمر والنهي ما لزم أباه في الإرادة والكراهة. (٣٢٦)

وصفوة القول، أوجد (أبو هاشم) ما يدعى الإرادة المشروطة، وهي أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر. وأن المريد للشيء لا يكون مريداً له إلا من جميع وجوهه حتى لا يجوز أن يكرهه من وجه مامن وجوهه.

وقد تفرد (أبو هاشم) في مجال آخر، هو مجال الأعراض، وخالف قول مثبتي الأعراض الذين أثبتوا البقاء والادراك واللذة والألم والشك ماشابه. فنفي (أبو هاشم) الأعراض وقال: إن الألم الذي يلحق الإنسان عند المصيبة، والألم الذي يجده عند شرب الدواء الكريه ليس بمعنى أكثر من إدراك ما ينفر عنه الطبع، والادراك ليس بمعنى عنده ومثله إدراك جواهر أهل النار في النار. وكذلك اللذات عنده ليست بمعنى ولاهي أكثر من إدراك المشتهى، والادراك ليس بمعنى. وقال في الألم الذي يحدث عنه الوهي أنه معنى كالألم عند الضرب واستدل على ذلك بأنه واقع تحت الحس. ويعلق (البغدادي) على هذه النظرية بأنها من عجائب (أبي هاشم) لأن ألم الضرب بالخشب، والألم بسعوط الخردل، والتلذع بالنار، وشرب الصبر سواء في الحس. ويلزمه إذا نفى كون اللذة معنى ألا يزيد لذات أهل الثواب في الجنة على لذات الأطفال التي نالوها بالفضل لاستحالة أن يكون لشيء أكثر من لشيء. وقد قال: إن اللذة في نفسها نفع وحسن، فأثبت نفعاً وحسناً ليس بشيء. وقال: كل ألم ضرر وجاء من هذا أن الضرر ما ليس بشيء عنده.

يرى (أبو هاشم) أن الله تعالى لا يقدر على أن يفني من العالم ذرة مع بقاء السموات والأرض. وسبب ذلك في رأيه أن الأجسام لا تفنى إلا بفناء يخلقه الله تعالى لا في محل يكون ضدّاً لجميع الأجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض إذ ليس هو قائماً بشيء منها فإذا كان ضدّاً لها نفاهها كلها. ويعتقد (البغدادي)، أمام هذا القول، إن في وسعه الجزء بـ (أبي هاشم) حين يقول له: وحسبه من الفضيحة في هذا قوله بأن الله يقدر على إفناء جملة لا يقدر على إفناء بعضها.

وقد أحصى (البغدادي) من جهة أخرى، طائفة من آراء (أبي هاشم) تتصل بجوانب شتى من مشكلات الايمان والتوبة واستحقاق الثواب أو العقاب. وقد اعتبر

هذه الآراء «المتحررة» ضلالات، ووجد أن أكثر معتزلة عصره موصومون بها ولذا استحقوا لقب «الذمّية» لقولهم بنظرية بهشمية هي نظرية استحقاق الذم لا على فعل . وبيان ذلك أن (أبا هاشم) يرى أن الانسان القادر المكلف إذا مات ولم يرتكب معصية ولكنه لم يفعل بقدرته طاعة الله تعالى استحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل بل من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه وارتفاع الموانع عنه . ولذلك اعتبر مَنْ لم يفعل ما أمر به عاصياً وأن لم يفعل معصية، ولم يعتبر طائعاً إلا مَنْ فَعَلَ طاعة . وعلى هذا لا يجب على الانسان لكي يكون مطيعاً ويتخلص من العقاب ويستحق الثواب، لا يجب عليه أن يمتنع عن فعل ما نهي عنه فحسب، بل أن يفعل أيضاً ما أمر به . فكل من لم يفعل ماوجب عليه فهو ظالم وإن لم يقع منه ظلم، وفاسق مخلد في النار . ويعلق (البغدادى) على هذه النظرية بقوله : لو صح عاص بلا معصية لصح مطيع بلا طاعة ، ولصح كافر بلا كفر .

ويمضي (أبو هاشم) في مذهبه فيقول : إن المكلف القادر إذا تغير تغيراً قبيحاً استحق بذلك قسطين من العذاب : أحدهما للقبيح الذي فعله والثاني لأنه لم يفعل الحسن الذي أمر به . ولو تغير تغيراً حسناً وفعل مثل أفعال الأنبياء ، وكان الله تعالى قد أمره بشيء فلم يفعل ، ولا فعل ضده ، لصار مخلداً .

إن (أبا هاشم) قد يكون منطقياً يستخلص آراءه من المقدمات التي يقدرها ويأخذ بها ولكن «حرية الفكرية» تلقى مقاومة مزدوجة ، مقاومة من سائر المعتزلة من جهة وقد كفّروا كما يقول (البغدادى) ، ومقاومة من أهل السنة والجماعة من جهة أخرى وقد وصفوه بأنه ، من أجل هذا الرأي ، خارج عن الدين . وفي هذا كله نلقى مثلاً جديداً على الصراع الفكري حول التحرر المذهبي الرهيف .

فمن جهة مقاومة المعتزلة ، سائر المعتزلة ، فإن هؤلاء يكفّرون (أبا هاشم) في مواضع ثلاثة : أحدها قوله : باستحقاق العقاب لا على فعل . والثاني قوله باستحقاق قسطين من العذاب إذا تغير قبيحاً والثالث قوله : إنه لو تغير تغيراً حسناً وأطاع بمثل طاعة الأنبياء ولكنه لم يفعل شيئاً واحداً مما أمره الله تعالى به ولا فعل ضد هذا الشيء لاستحق - مع ذلك - الخلود في النار .

ومن جهة مقاومة أهل السنة والجماعة فقد ألزموه مثل قوله في القسطين حتى يكون عليه حدان : الأول حد الزنى الذي قد فعله . والثاني لأنه لم يفعل ماوجب عليه من ترك الزنى . وكذلك القول في حدود القذف والقصاص وشرب الخمر وألزموه

بوجوب كفارتين على المفطر في شهر رمضان : إحداهما : لفطره الموجب للكفارة ؛
والثانية لأنه لم يفعل ماوجب عليه من الصوم والكف عن الفطر . ولو فرضنا أننا نظرنا
إلى الفعل وإلى مايتولد عنه ، ورأينا أن لما لم يفعل المكلف القادر مائة قسط ، ومثلاً أن
يكون رمي السهم يتطلب مائة حركة وكل حركة منها سبب لما يليها إلى الاصابة لوجب
عدد من أقساط العقاب يساوي مائة حركة يضاف إليها قسط آخر : مائة القسط لأنه لم
يفعل تلك الحركات ، والقسط الاضافي لأنه لم يفعل الاصابة .

وقد نظر (أبو هاشم) في ميدان استحقاق الذم والشكر على فعل الغير وقال : لو
أن زيداً أمر عمرأ بأن يعطي غيره فأعطاه استحق الشكر على فعل الغير من قابض
العطية على العطية التي هي فعل غيره . وكذلك لو أمره بمعصية ففعلها لاستحق الذم
على نفس المعصية التي هي فعل غيره . وبهذا يكون (أبو هاشم) قد خالف رأي الأمة
في أن زيداً يستحق الشكر والذم على الأمر الذي هو فعله فقط ، وليس على فعل عمرو
الذي هو ليس فعله . وقد جعل (أبو هاشم) زيداً يستحق شكرين أو ذمتين : أحدهما
على الأمر الذي هو فعله . والثاني على المأمور به الذي هو فعل غيره .

و(أبي هاشم) آراء في التوبة وفي الطهارة وغيرها من الفرائض ينفرد بها :
ففي صدد التوبة يرى أنها لاتصح عن الذنب بعد العجز عن مثله . فلا يصح
عنده توبة من خرس لسانه عن الكذب ، والتوبة كذلك لاتصح عن ذنب مع الاصرار
على قبيح آخر يعلمه قبيحاً ، أو يعتقده قبيحاً ، وإن كان حسناً . والتوبة أيضاً لاتصح
مع الاصرار على منع حبة تجب على التائب ويمنعها مستحقها . فهو يرى إنها وجب
على المرء ترك القبيح لقبحه فإذا أصر على قبح آخر لم يكن تاركاً للقبيح المتروك من
أجل قبحه . ويجب أهل السنة على هذا الرأي بإمكان قبول التوبة من ذنب والعقاب
على ذنب آخر كالإمام يعقده ابنه ويسرق أموال الناس ويزني بجواريه ثم يعتذر إلى أبيه
في العقوق فيقبل توبته في العقوق وفيما خانه من ماله ويقطع يده في مال غيره ويجلده في
الزنى .

وقد استخدم (أبو هاشم) تفكيره «المنطقي» في العبادات والفروع فقال مثلاً إن
الطهارة غير واجبة ، وسبب ذلك أنه تساءل عن الطهارة بالماء المغصوب وقاس
موضوعها على قوله وقول أبيه بأن الصلاة في الأرض المغصوبة فاسدة . وخلص من هذا

القياس إلى أن الطهارة غير واجبة، لأن الله تعالى إنما أمر العبد بأن يصلي إذا كان طاهراً، والطهارة غير واجبة بسبب أنه لو جاء غيره وطهره مع كونه هو صحيحاً، أجزاه.

وقد عمّ (أبو هاشم) هذا القياس، وطرد هذا الاعتلال في مواضع أخرى، ومثلاً في الحج فرأى أن السقوف والطواف والسعي، كلها أمور غير واجبة في الحج لأن ذلك كله مما يمكن أجزاؤه إذا أتى به الحاج راكباً. ولكن (البغدادى) يرد عليه بأن يلزمه - على هذا الأصل - ألا تكون الزكاة واجبة، ولا الكفارة ولا النذور ولا قضاء الديون لأن وكيله ينوب عنه فيها، وفي هذا رفع أحكام الشريعة. (٣٢٧)

٣ - القاضي عبد الجبار:

ولد (أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدي) في (أسدأباد)، وكانت ولادته على الأرجح سنة ٣٢٠ هـ ويعرف بالقاضي عبد الجبار، ويسميه المعتزلة أيضاً قاضي القضاة، وهو عندهم المقصود بهذا اللقب عند إطلاقه.

بدأ دراسته في (أسدأباد) ثم في (قزوين) و(همدان) و(أصفهان) على عدد من المحدثين والعلماء، وسافر سنة ٣٤٦ هـ إلى البصرة، ودرس فيها بوجه خاص على (أبي اسحق بن عياش) المعتزلي، فتحول من مذهب الأشاعرة إلى مذهب الاعتزال. ثم قصد (بغداد) ودرس فيها على (أبي عبد الله الحسين بن علي البصري)، وأخذ يتعمق الاعتزال وسافر سنة ٣٦٠ هـ إلى (رامهرمز) حيث بدأ يملئ كتابه «المغني في أصول الدين». وبعد سنوات تسع قضاها في هذه العزلة استدعاه (الصاحب بن عباد) وزير البويهيين الشهير إلى (الري)، حيث شغل منصب قاضي قضاة الري وتوابعها، وظل في هذا المنصب حتى وفاة (الصاحب) سنة ٣٨٥ هـ وقبل أن يدفن (الصاحب) كان (فخر الدولة)، الذي ولي مكانه قد بادى إلى مصادرة ماله وداره ونقل جميع ما فيها ولم يكتف بذلك بل تابع انتقامه من أصحاب (الصاحب بن عباد) الذين كان يخصهم بالرعاية والتقديم فعزل عدداً منهم من مناصبهم وصادر أموالهم وحكم عليهم أن يدفعوا مبلغ ثلاثة آلاف درهم، وكان (القاضي عبد الجبار) ممن أصابهم الانتقام فعزل

(٣٢٧) - الفرق بين الفرق ص ١١٨.

عن منصبه وعُيِّن مكانه (أبو الحسن بن عبد العزيز الجرجاني) فاعتزل القاضي وانصرف إلى التدريس والتأليف وعُمر إلى ماينوف على تسعين عاماً، وتوفي على الأرجح في سنة ٤١٥ هـ.

كاد (الصاحب بن عباد) أديباً كبيراً، ووزيراً من وزراء البويهيين المشهورين، وكان إلى جانب ذلك ضليعاً في الاعتزال وقد درسه بوجه خاص على (أبي عبد الله الحسين بن علي البصري)، كما درس عليه (القاضي) نفسه، وقد وصف (الصاحب) (القاضي) بقوله: «الناس يتشرفون بالعلم، والعلم يتشرف بقاضي القضاة».^(٣٢٨) وتحدث (الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي) عنه بقوله: وليس تخضرنى عبارة تحيط بقدر محله في العلم والفضل فإنه الذي فتق علم الكلام ونشر بروده ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب، وضمها من دقيق الكلام وحليته ما لا يتفق لأحد مثله. وطال عمره مواظباً على التدريس والاملاء، حتى طبق الأرض بكتته وأصحابه. ويُعد صوته وعظم قدره. وإليه انتهت الرئاسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع. وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ، وشهرة حالة تغني عن الأطناب في الوصف.^(٣٢٩)

تميز (القاضي) بحياته الجادة الهادفة، ولم يعرف عنه أنه انغمس فيما انغمس فيه غيره من رجال الدولة من ترف ومجون. بل أن حياته مذكورة إلى الاعتزال كانت وفقاً على هذا المذهب والدفاع عنه. نشأ في أسرة فقيرة، ويروى عنه أنه مرض واحتاج إلى شيء من الدهن لمرضه، فلما حصل عليه كان بين أمرين: أما أن يستعمل الدهن في مرضه، أو أن يستعمله في إشعال السراج فلا تفوته مطالعة الكتب. وقد رجح أن يستعمله في المطالعة.

ومما تميز به اعتداده بنفسه واعتزازه بعلمه، ووعيه قوة شخصيته. وكان الوزراء ورجال الدولة البويهية، وعلى رأسهم (الصاحب)، يعاملونه بكل إجلال واحترام ويقدمونه في مجالسهم. ويذكر عنه أن (الصاحب) حضر مرة من سفر وخرج الجميع لاستقباله وترجلوا جميعاً عند وصوله إلا (القاضي) فإنه لم يفعل بل قال له: «أريد أن أترجل للخدمة ولكن العلم يأبى ذلك». وهذا لم يمنع (القاضي) من الحرص على حضور جلسات (الصاحب) الأدبية وإظهاره إعجابه وإعلانه استفادته منه.

(٣٢٨) - عبد الكريم عثمان. القاضي عبد الجبار الهمداني وآرؤه الكلامية - طبعة على الجستتر ص ١٩.

(٣٢٩) - عبد الرحمن بدوي. مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٣٨٤.

قضى (القاضي) جل حياته في الدراسة والتدريس والتأليف، فترك لنا تاجاً غزيرة بعضها يعتمد على قيامه بالتدريس والاملاء، وقيام تلاميذه بتسجيل ما سمعوا منه، وتعتبر طريقة الاملاء فيها مضي من أعلى مراتب التعليم، وكثيراً ما كان يتبعها المتكلمون واللغويون. أما التدريس فيكون بقراءة كتاب وشرحه.^{٣٢} وقد دبر (الحاكم) أن (للقاضي عبد الجبار) أربعمائة ألف ورقة مما صنف في كل فن ومصنفاته أنواع: بعضها في الكلام ومنها كتاب الدواعي والصوارف وكتاب الخلاف والوفاء وكتاب الخاطر وكتاب الاعتماد وكتاب المنع والتنازع وكتاب مختصر الحسي وله أعمال كثيرة منها: المغني في أصول الدين وكتاب المحيط وكتاب الحكمة والحكيم وشرح الأصول الخمسة ومن كتبه شروح مثل شرح الجامعين وشرح المقالات وشرح الأعراس، ومنها في الفقه مثل النهاية وكتاب العمد وكتاب نقض الإمامة ومنها أجوبة على مسائل طرحت عليه مثل:

الرازيات والعسكريات والقاشانيات والخوازميات والنيسابوريات ومنها كتب في الخلاف ككتابة في الخلاف بين الشيخين، (أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم). ومن كتبه المطبوعة:

١ - «شرح الأصول الخمسة» ويرى (الدكتور عبد الرحمن بدوي) أن هذا الشرح شرحان وأن مانشره الدكتور عبد الكريم عثمان في القاهرة سنة ١٩٦٥ يتضمن أحد الشرحين وهو يدعو إلى نشر الشرح الثاني بسرعة حتى لاتضيع الفائدة من هذا الكتاب البالغ الأهمية.^{٣٣}

٢ - «المجموع من المحيط بالتكليف» ونشر الجزء الأول منه الأب (جين يوسف هوبن اليسوعي الهولندي) بعنوان «كتاب المجموع في المحيط بالتكليف». بيروت ١٩٦٥ ونشره في الوقت ذاته الأستاذ (عمر عزمي).

٣ - «المغني في أصول الدين»، ويقع في عشرين جزءاً، لم يعثر منها إلا على أربعة عشر جزءاً تبدأ تبعاً بالجزء الرابع وتستمر حتى الجزء العشرين باستثناء الأجزاء ١٠، ١٨، ١٩. و«المغني» أضخم كتاب (للقاضي)، وهو موسوعة كبيرة للعقائد الإسلامية، وتشرف وزارة الثقافة العربية في مصر على طباعة الأجزاء المتوافرة منه بدءاً من سنة ١٩٥٨.

(٣٣٠) - عبد الكريم عثمان: المصدر المذكور ص ٣٤.

(٣٣١) - مذاهب المسلمين ج ١ ص ٣٨٩

٤ - «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، وهو من أهم كتب (القاضي)، وأصل لكل ما أورده كل من (الحاكم بن السعد) و(ابن المرتضى) عن رجال الاعتزال. فقد نقل (الحاكم) عنه مع اختلافات بسيطة وأضاف إليه طبقتين هما: طبقة القاضي وطبقة تلاميذه. وأخذ (ابن المرتضى) الكتاب ذاته وغير فيه قليلاً وورد هذا الكتاب عند الكثيرين باسم طبقات المعتزلة مع أنه ليس قاصراً على تراجم رجال الاعتزال، وإنما هو جزءان: جزء منه في فضل الاعتزال والجزء الآخر في رجال الاعتزال من مختلف مناحي الفكر، وفي آخره عرض مبسط للأصول الخمسة، والراجح أن الطبقات من أواخر كتب القاضي، وأن تأليفه يقع ما بين ٣٨٨ - ٤٠٧ هـ. (٣٣٢)

٥ - «تثبت دلائل النبوة» تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان (جزءان القاهرة ١٩٦٦).

٦ - «متشابه القرآن» - تحقيق الدكتور عدنان زرزور (جزءان دمشق، بلا تاريخ).

يصيب (الدكتور عبد الرحمن بدوي) في قوله إن من حسن حظ (القاضي عبد الجبار) - دون سائر المعتزلة - أن مقداراً وافراً من مؤلفاته قد وصل إلينا، ومن شأن هذا توفير مادة غزيرة لعرض آرائه. ولكن ذلك إن كان مزية كبرى، فإن له وجهاً غير ملائم. ذلك أن ماورد في هذه الكتب هو في الأغلب زبدة ما ذهب إليه كبار المعتزلة من (واصل) حتى (الجبائيين). . . ولهذا فإن الباحث يقع في حيرة شديدة وهو يعرف آراء (القاضي) الخاصة التي انفرد بها دون سائر المعتزلة، لأن تمييز ماله خاصة ومال غيره متعذر في معظم الأحوال. ولو أننا عرضنا ماورد في كتبه من آراء غير منسوبة إلى أحد على إنهاء آراء خاصة به لظلمنا سائر المعتزلة ولو كانت لدينا كتب أو حتى بعض كتب أقطاب المعتزلة لمان الخطب وأمكن تمييز ماله مما لهم. ولكن ما العمل، ولم تبق لنا غير كتبه هو وحده دون سائر أقطاب المعتزلة جميعاً؟ (٣٣٣)

والحق أن الباحثين في الاعتزال ظلوا يعتمدون في استطلاع آراء المعتزلة ومذاهبهم على ماكتبه خصومهم الفكريون، ولم ينشر حتى وقت قريب أي أثر لمؤلف معتزلي سوى كتاب «الانتصار» الذي رد فيه (أبو الحسين الخياط) المعتزلي على كتاب

(٣٣٢) - عبد الكريم عثمان: المصدر السابق ص ٤٠.

(٣٣٣) - مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٣٩٥.

«فضيحة المعتزلة» وقد وضعه معتزلي ارتد عن الاعتزال إلى التشيع أو الرافض هو (ابن الراوندي)، وكان كتاب «فضيحة المعتزلة» ذاته رداً على كتاب وضعه (الجاحظ) بعنوان «فضيلة المعتزلة».

ومن الجلي أن كتاب «الانتصار» - على الرغم من فائدته الكبرى - يظل مرجعاً مرتبطاً بهجوم معاكس يرد فيه (الخياط) على (ابن الراوندي) المعتزلي السابق الذي ارتد كما يقول عنه (الخياط) فأصبح مرتداً رافضياً ملحداً. . والكتاب إذن لا يقدم صورة شاملة أو متكاملة عن الفكر الاعتزالي، ولا عن مذهب خاص بمؤلفه (الخياط). وقد ذكر تقرير^(٣٣٤) وضعه الأستاذ (خليل يحيى نامي) رئيس بعثة أودعتها وزارة التربية والتعليم المصرية إلى اليمن لتصوير المخطوطات فيها أن في تلك البلاد ثروة ضخمة من تراث المعتزلة وكان من جملة ماصورته البعثة أو نقلته مجموعة من مؤلفات (القاضي عبد الجبار) بالإضافة إلى كتب أخرى لعدد من مشاهير رجال الاعتزال والزيدية. وقد يسّرت طباعة بعض آثار (القاضي) سبيل الرجوع مباشرة إلى كتب أملاها أو ألفها معتزلي شهير من طبقة قاضي القضاة.

شرح الأصول الخمسة:

ولئن كان من المحال تقريراً استخلاص آراء (القاضي عبد الجبار) الخاصة من كتبه، فإن من الممكن حقاً الاستفادة من هذه الكتب إفادة عظيمة لأنها تكاد تكون هي المرجع الوحيد في عصرنا الذي يمكننا من استشفاف فكرة شاملة عن تطور بحوث الكلام وأصول الدين عند المسلمين حتى بداية القرن الخامس الهجري. ذلك أن (القاضي عبد الجبار) يتميز باطلاعه على شتى المذاهب والآراء الإسلامية، وقد شهد بالفضل لمن سبقه من أعلام المعتزلة من مثل (العلّاف) و(النظام) و(الجاحظ) وبوجه خاص (الجبائين) وغيرهم، وأفاد من التراث المذهبي والفكري الذي انتهى إليه بعد قرون ثلاثة تمتد من القرن الهجري الثاني حتى القرن الرابع، وأدى ذلك بالإضافة إلى حياته المديدة والتي قضاه في العلم والمطالعة والدراسة والمناقشة والتأليف والاملاء والتدريس، أدى إلى أن يكون هو أقدر الناس على أن يقدم لنا صورة متكاملة عن المذهب المعتزلي، وقد اشتهر المعتزلة بقولهم المشترك بأصول خمسة أو مبادئ رئيسة

(٣٣٤) - طبع سنة ١٩٥١.

شرحها (القاضي عبد الجبار) أوفى شرح في كتابه «شرح الأصول الخمسة» الذي أملاه على تلاميذه فحفظه لنا (أحمد بن أبي هاشم الحسيني) المعروف بـ (مانكديم) أي (وجه القمر) بتعليقه. (٣٣٥)

والكتاب يتألف من مقدمة وأسابيح يختص كل منها بدراسة أصل من أصول المعتزلة الخمسة الآتية: ١ - التوحيد. ٢ - العدل. ٣ - الوعد والوعيد. ٤ - المنزلة بين المنزلتين. ٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويتبع الباب الأخير فصول تبحث في التوبة وفي الإمامة وفي التفضيل وفي الأخبار وفي القضاء والقدر وفي حقيقة المعونة واللطف والمصلحة والتوفيق والعصمة وفي الأجل والأرزاق والأسعار.

أ - المقدمة :

بدأ (القاضي عبد الجبار) مقدمة كتابه بقوله :
إن سألت سائل فقال : ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل : النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى ، لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة ، ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر.

وبعد أن أوضح معنى الواجب على اعتبار أنه «ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه» أعلن (القاضي) إن معرفة الله سبحانه وتعالى من الواجبات المضيق ، أي المحددة ، التي لا يسع الإخلال بها ، وأبان معاني النظر وكيف يسوق إلى التفكير. قال :

الأصل في النظر أنه لفظة مشتركة بين معان كثيرة : قد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته : تقول العرب نظرت إلى الهلال فلم أراه . وقد يذكر ويراد به الانتظار. قال الله تعالى : «فنظرة إلى ميسرة» (٣٣٦) . وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة. قال الله تعالى : «ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة» (٣٣٧) . أي لا يرحمهم ولا يثيبهم.

(٣٣٥) - حقق الكتاب وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان - القاهرة ١٩٦٥

(٣٣٦) - سورة البقرة ٢ / ٢٨٠ .

(٣٣٧) - سورة آل عمران ٣ / ٧٧ .

. . وقد يذكر ويراد به المقابلة . تقول العرب : داري تنظر إلى دار فلان أي تقابلها وتقول كذا أخذت في طريق كذا فنظر إليك الجبل أي قابلك فخذ عن يمينك أو عن شمالك . وقد يذكر ويراد به التفكير بالقلب . قال الله تعالى : «أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت» ، (٣٣٨) ألا يفكرون في خلقها . وإنما تتميز هذه لأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن ، وينضاف إليها من الشواهد . على أن النظر إذا قيد بالعين لا يَحتمل إلا قلب الحدة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته ، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يَحتمل إلا التفكير . وللتنظر بالقلب أسماء منها : التفكير والبحث والتأمل والتدبر والرؤية وغيرها .

وقد يكون النظر بالقلب ، أو التفكير ، نظراً في أمور الدنيا ، كالنظر في العلاجات والتجارات ؛ أو يكون نظراً في أمور الدين ، وينقسم إلى قسمين : أحدهما النظر في الشبه لتُحل ، والثاني النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة . وهذا القسم الأخير هو الذي يعتمده (القاضي) في قوله : إن أول ما أوجب الله تعالى هو النظر في طريق معرفة الله تعالى .

إن النظر في معرفة الله أول الواجبات ، لأنه تعالى لا يُعرَف ضرورة ولا بالمشاهدة ، ذلك أن العلم الضروري هو العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه ، بشك ولا شبهة . والمشاهدة هي الإدراك بالحواس ، وفي الأغلب إنها تستعمل في الإدراك بحاسة البصر . فلو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن لا يختلف فيه العقلاء كما في سائر الضروريات من سواد الليل ، وبياض النهار ، ومن المعلوم أنهم مختلفون في علمهم بالله تعالى فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه . وكذلك فإن العلم بالله لو كان ضرورياً لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة ، والمعلوم خلاف ذلك ، ولذا فإنك تجد كثيراً برز في الاسلام ، واشتهره ، قد ارتد وكفروا عن نفسه العلم بالله تعالى ، (كابن الراوندي) و(ابن عيسى الوراق) .

إذا كان العلم بالله تعالى لا يمكن أن يكون ضرورة ولا بالمشاهدة ، فهل يصح أن يكون علماً بالتقليد ، والتقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة ، حتى يجعله كالقلادة في عنقه ؟ .

لقد جاز للمسلمين تقليد الرسول ، وهذا ليس بالتقليد بالمعنى الدقيق ، لأن

تقليد المسلمين الرسول ليس بقبول قول الغير من غير أن يطالب الغير بحجة وبينة ،
والمسلمون إنما قبلوا قول الرسول لظهور العلم المعجز عليه .

أما تقليد العامي العالم فإنه ليس بتقليد أيضاً ، وإنما هو جواز رجوع العامي إلى
قول العالم لقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » ، (٣٣٩) ولأن الأمة قد
اتفقت على أن له الرجوع إليه ، فلا يكون هذا الرجوع تقليداً ، وقد سوغ للعامي
تقليد قول العالم في الفروع ، وفيما يكون طريقه الاجتهاد ، فلا يصح قياس الأصول
عليه ، « على أننا لم نجوز للعامي أن يعتقد صدق مايقوله العالم والقطع عليه وعلى أن
خلافه كذب ، وإنما الذي سوغناه له أن يعمل بقوله فقط » . (٣٤٠)

وإذا قال قائل إن المعرفة بالله ليست واجبة أصلاً أجاب (القاضي) بأن معرفة الله
واجبة لأنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقيحات وما كان لطفاً كان واجباً لأنه جار
مجرى دفع الضرر عن النفس ، وإنما قلنا إنها لطف ، لأن اللطف ليس بأكثر من أن
يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات ، وترك المقيحات ، على وجه لولاه لما كان
بهذه الثابتة ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة . ألا ترى أن الانسان إذا عرف أن له صانعاً
صنعه ومدبراً دبّره إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه كان أقرب إلى أداء الواجبات وترك
المقيحات .

إن الامتناع عن النظر في طريق معرفة الله تعالى يبعث في نفس المكلف العاقل
خوفاً مختلف أسبابه . وإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر
في معرفة الله تعالى ضرراً . وقد يكون سبب هذا الضرر أنه يختلط بالناس ويسمع
اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، وقول كل واحد
منهم للآخر إن الحق في جانبه ، وإن ماأنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك ، فعند هذا
يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكة . وربما يكون سبب الخوف
دعاء الدعاة ، وقصص القاصين ، وتخويف المخوفين . وربما يكون ذلك بخاطر من جهة
الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة ، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر في كتاب فيرى
هناك مكتوباً : لا يأمّن أن يكون لك صانع صنعك ، ومدبر دبرك ، إن أطعته أثابك ،
وإن عصيته عاقبك . فعند هذه الأسباب ، أو عند بعضها ، لا بد من أن يخاف من ترك

(٣٣٩) - سورة النحل ١٦ / ٤٣ .

(٣٤٠) - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ٦٣ .

النظر ضرراً، حتى لو لم يخف البتة، لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً. إذ العاقل إذا خُوف بإمارة صحيحة خاف لاحتمال. وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد، إذا كان المدفوع به دون المدفوع. فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى. (٣١١)

وقد ثبت أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد هذه المعرفة. (٣١٢)
إن الطريق إلى معرفة الإنسان بالله، والعلم به، طريق النظر والدلالة، والدليل سواء، ومعناهما ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه. وللدلالة أو الدليل أربعة أنواع هي: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والاجماع. ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل. فإذا قيل: ليس القياس وخبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية لدى المعتزلة، أجاب (القاضي) بقوله: أنه يدخل تحت الاجماع أو الكتاب أو السنة فلا يجب إفراده بالذكر.

وسبب أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل يرجع إلى أن ماعدا هذه المعرفة إنما هو فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله، والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز. وبيان الأمر: إن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم، ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله. وأما السنة فلا تنالها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول الله عدل حكيم. وكذا الحال في الاجماع، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى. (٣١٣)

تري كيف نستدل على معرفة الله تعالى: إن ذات الله لا يمكن لنا أن نعرفها ضرورة ولا مشاهدة، بالاستدلال. وإن طريق الاستدلال لا يعدو أحد أمرين: أولهما أن يكون الاستدلال بالانطلاق من حكم صار عن الله، والأحكام إنما تصدر عن العلل، والله تعالى ليس بعلة لأنه لو كان علة لما انفك عن المعلول، وهذا يوجب وجود ثانٍ مع الله. والطريق الآخر في الاستدلال هو طريق الانطلاق من أفعال الله.

(٣٤١) - المصدر السابق ص ٦٨.

(٣٤٢) - المصدر السابق ص ٧٦.

(٣٤٣) - المصدر السابق ص ٨٩.

والأفعال على ضربين : أحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا ، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا .

إن ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا من الأفعال ثلاثة عشر نوعاً هي :
الجواهر ، والألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحياة ، والقدرة ، والشهوة ، والنفرة ، والفناء . وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ، ماعدا الفناء ، فإن طريق معرفته السمع ، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى .

وأما ما يدخل جنسه تحت مقدورنا من الأفعال فعشرة أنواع : خمسة من أفعال الجوارح ، وخمسة من أفعال القلوب . فالخمسة التي هي من أفعال الجوارح هي : الأكلان ، والاعتقادات ، والتأليفات ، والأصوات ، والآلام . وأما الخمسة التي هي من أفعال القلوب فهي : الاعتقادات ، والآراء ، والكراهات ، والظنون ، والأنظار . ولا يمكن الاستدلال بها ، ولا بشيء منها على الله تعالى ، وذلك لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره . وهذه الأفعال إذا صح صدورهما عن أحدنا كما يصح من الله تعالى ، فليس بأن تدل عليه أولى من أن تدل على غيره ، إلا أن تكون واقعة على وجه لا يصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة ، فحينئذ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى .

فإن قيل : وما ذلك الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا ؟ أجاب (القاضي) بقوله : أفعال الله كثيرة من جملتها العقل لأنه يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه ، وهو الاعتقادات ، يدخل في مقدورنا . ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو : إما أن يكون من فعلنا ، لأنه يقع أردنا أم كرهنا ، ومتى أردنا ارتفأه لم يقع ، مع أن من حق القادر على الشيء إذا خلص دأبه إليه أن يقع لا محالة . ولا يجوز أن يكون من فعل أمثالنا لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير باعتماد ، والاعتماد مما لاحظ له في توليد الاعتقاد ، لأنه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد أحدنا على صدر الغير إن يتغير حاله في الاعتقاد ، ومعلوم أنه لا يتغير .^(٣٤٤)

وقد اصطلاح المتكلمون على أن الدين قسمان : أصل وفرع . فالمعرفة أصل وهي

(٣٤٤) - المصدر السابق ص ٩١ .

موضوع أصول الدين، والطاعة فرع وهي موضوع علم الفقه. وقد وجد (القاضي) عبد الجبار في كتابه «المغني» أن ثمة أصليين من أصول الدين يلزم المكلف معرفتهما وهما التوحيد والعدل. ثم ذكر في كتابه «مختصر الحسنى» أن أصول الدين أربعة هي: التوحيد، والعدل، والنبوات، والشرائع. وجعل ماعدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام،^(٣٤٥) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، داخلاً في الشرائع. وذكر في كتابه «شرح الأصول الخمسة» أصول الدين خمسة هي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن من الجائز، أو الأولى، الاقتصار - إيجازاً - على أصلي التوحيد والعدل، كما ذكر في كتاب «المغني» إذ النبوات والشرائع داخلتان في العدل، لأن البحث فيها كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشريعة، وجب أن يبعث وتعبد، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه. وكذلك الوعد والوعيد داخل في العدل، لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب. وكذلك المنزلتين داخلتان في باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين وجب أن أن يتعبدنا به، ومن العدل أن لا يخل بالواجب. وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأولى أن يقتصر على أصلي: التوحيد والعدل. ولكن ظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من الأصول الخمسة أوجب على (القاضي عبد الجبار) شرح هذه الأصول جميعاً واحداً واحداً. وقد اقتصر على هذه الأصول الخمسة لاعتقاده بأن مخالفه لا يفتنون أحد هذه الأصول. يقول: «ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد؛ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل؛ وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد؛ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلتين، وخلاف الامامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ^(٣٤٦)

(٣٤٥) - أي العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسمين، وحكماً بين الحكمين أو مشكلة مرتكب الكبيرة

باعتباره في منزلة بين منزلتين.

(٣٤٦) - المصدر السابق ص ١٢٤.

ب - التوحيد : التوحيد، في أصل اللغة، عبارة عما به يصير الشيء واحداً، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً ألا وهو واحد، فصار ذلك كالأثبات، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب : يقال أثبت لهم في القرطاس، أي أوجدته فيه . ثم يستعمل في الخبر عن وجود الشيء، فيقال أن فلاناً يثبت الأعراض، أي يخبر عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقاً إلا وهي موجودة . أما في اصطلاح المتكلمين فإن التوحيد هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والاقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم والاقرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدًا .

وقد ذهب (القاضي عبد الجبار) في تبيان الأصل الأول في الاعتزال، وهو التوحيد، إلى أن على المكلف أن يعرف من علوم التوحيد ما يلي : أن يعلم القديم (الله) تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت، ثم يعلم أن من هذا حاله لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتاً على الحد الذي يستحقه .

ألا أن ذات الله واحدة . أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفةً، ويوافق موافقه لو كان له موافق تعالى عن ذلك، وكونه قادراً، عالماً حياً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجوداً، مريداً، كارهاً .

إن الصفة الذاتية التي يستحقها الله فإنما يستحقها لذاته، وهو يستحق الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، يستحقها مما هو عليه في ذاته . ويستحق كونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكونه مريداً وكارهاً بالارادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا في محل . (٣١٧)

أما ما يستحيل على الله تعالى في كل وقت فهو ما يصاد هذه الصفات، نحو كونه عاجزاً جاهلاً معدوماً .

وأما ما يستحقه في وقت ومن وقت، فنحو كونه مدركاً، فإن ذلك مشروط بوجود

المدرّك، ونحو كونه مريداً كارهاً فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادتين الموجودتين لا في محل.

ومن الجائز تقسيم صفات القديم تعالى على نحو آخر.

إن صفات القديم إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره: نحو كونه قديراً وغنياً - إلا أن هذا لا يصح في المثال، لأن المرجع بالقدم إلى استمرار الوجود. والواحد منا يشارك القديم في الوجود، وكونه غنياً ليس بصفة، لأن المرجع به إلى نفي الحاجة عنه، فالأولى أن يذكر في مسألة الصفة الذاتية التي يقع بها الخلاف والوفاق.

وإما أن تكون الصفات من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وبخلافه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، فإن أحدها يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه، إلا أن القديم تعالى سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعان محدثة.

وإما أن تكون الصفات من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة، وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدرّكاً ومريداً وكارهاً، فإن القديم تعالى مدرّك لكونه حياً بشرط وجود المدرّك، وكذلك الواحد منا. وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية، وكذلك الواحد منا. إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه. (٣٤٨)

وقد بدأ (القاضي) شرحه أصل التوحيد بالكلام في الصفات، وقال: إن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز إنها هو كونه قادراً، وماعداه من الصفات يترتب عليه. لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة. وليست كذلك باقي الصفات، لأننا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط، فلهذا قدم الكلام فيه.

نعم، إن المصنوع يدل على الصانع، والمعلول على العلة، ولكن (القاضي) لا يعني هنا بالبرهان على وجود الله، بل يريد تبيان الصفة الأولى من صفاته، وهي القدرة، فقد «صح الفعل من الله، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً». (٣٤٩) والذي

(٣٤٨) - المصدر السابق ص ١٣١.

(٣٤٩) - المصدر السابق ص ١٥١.

يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل فهو أنه قد وقع منه الفعل وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض، ولو لم يصح لم يقع، إذ الوقوع أمر زائد على الصحة. وينجم من ذلك أن على المكلف أن يعرف أن الله تعالى كان قادراً فيما لم يزل، ويكون قادراً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على مالا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره في الجنس ولا في العدد. وإنما الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد هو القدرة، والله تعالى يستحق هذه الصفة لذاته، فيجب أن لا تنحصر مقدوراته، لقد صح من الله الفعل، وفعله محكم. ولما كانت صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً، فالله تعالى عالم أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم أو الفعل الحكيم، فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب، وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض، وتسخير الرياح، وتقديره الشتاء والصيف، وكل ذلك أظهر وأبلغ في الأحكام من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان العظيم.

فإذا اعترض معترض قائلاً: إذا صح في الشاهد أن تكون صحة الفعل المحكم لديه على كونه فاعلاً عالماً، لا يصح في الغائب، لأن من غير الثابت في حق الله تعالى. أن تطابق أفعاله المواضعة والعادة السابقة، وأفعال الله تجري مجرى الابتداء، ولا مواضعة بيننا وبينه ولا عادة - أجاب (القاضي): كلا، لأننا قد ذكرنا أن صحة الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعله عالماً من حيث صح على أحدهما وتعد على الآخر، حتى لو صح الفعل الحكيم من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين. . إن في أفعال القديم تعالى ما يجري الحال فيه على طريقة واحدة، ووتيرة مستمرة، ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لا يخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها حتى لا يخلق الجهاد إلا من الجهاد، والبقر إلا من البقر، والغنم إلا من الغنم، وكذلك الثمار لا تخلق إلا من أشجار مخصوصة بحيث لا يختلف الحال فيها. . وصار الحال في ذلك كالحال في المؤذن إذا أذن في أوقات مخصوصة، لصلوات مخصوصة، فكما أنه يدل على كونه عالماً بأوقات الصلاة، كذلك في مسائلتنا.

وإذا اعترض معترض آخر: بأن في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الاحكام والاتساق ككثير من الصور القبيحة الناقصة، - أجاب (القاضي): إن ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم، كما قد يوجد ممن ليس بعالم، فلا يصح

الاعتراض، وليس يجب إذا وجد في أفعال القديم مالا يظهر فيه الاحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم، وإنما يدل على كونه قادراً فقط.

فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يخلق هذه الصور في عاية الحس والتسام، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة؟ أجاب (القاضي): إن الغرض من ذلك غرض حكيم يمثل في أنه لطف لنا في أداء الواجبات، وليدعونا إلى الشكر على النعم، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وإتمام خلقه. (٣٠١)

ويترتب على ذلك أن يعرف المكلف أن الله تعالى كان عالماً فيما لا يزال، لئلا يكون علمه بعلم متجدد يحدث وذلك فاسد كما سنرى، وأنه تعالى عالم فيما لا يزال لأنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال، وأنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها لأن مامن معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات متى صححت وجبت.

وإذ ثبت أن الله تعالى قادر عالم، فإن العالم القادر لا يكون إلا حياً. ولذا فإن الله تعالى عالم قادر حي.

ولكن الانسان إذا كان عالماً قادراً حياً وجب أن يكون جسماً، فهل يصح هذا في صدد الله؟ يقول (القاضي): «هذا الذي ذكرتم إنما وجب في الواحد منا لعله، وتلك العلة مفقودة في القديم تعالى، وهي أن أحدنا عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مخصوص والمحل المخصوص لا بد من أن يكون جسماً، وليس كذلك القديم تعالى، لأنه تعالى قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً، وأن وجب كونه حياً».

فإن قيل: إن الواحد منا إذا كان حياً كما صح أن يكون عالماً قادراً، يصح أن يكون مشتهياً وناظراً، فجوزوا مثل ذلك في الغائب، والا فما الفرق؟ أجاب (القاضي): الفرق أن كونه حياً إنما يصح كونه مشتهياً وناظراً بشرط جواز الزيادة

والنقصان عليه، والزيادة والنقصان لا يجوز أن على الله تعالى، فلا يجب إذا كان حياً صحة أن يكون مشتتاً ونافراً. (٣٥١)

وجملة القول في صفة الحياة أن على المكلف أن يعلم أنه تعالى كان حياً فيما لم يزل، ويكون حياً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، لا بموت ولا بها يجري مجرى ذلك.

وينتقل (القاضي) إلى بحث حقيقة اتصاف الله تعالى بأنه سميع بصير مدرك للمدركات ويرى أنه يجب القول بأن الله تعالى كان سمياً بصيراً فيما لم يزل وسيكون سمياً بصيراً فيما لم يزل، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، لأن المرجع بذلك ليس إلا إلى كونه حياً لا آفة به، وهذا ثابت للقديم تعالى في كل حال، ولا عبرة لاعتراض من يقول إن الله تعالى مدرك للمدركات جملة ماعدا الألم واللذة، لأن «كونه تعالى مدركاً لما يدركه إنها هو لكونه حياً لا آفة به، وهذا حاله مع بعض المدركات كحاله مع سائرهما، فيجب أن يكون مدركاً للجميع، أولاً يكون مدركاً لشيء منها فأما أن يكون مدركاً لشيء منها دون شيء فلا». وإذا أثار المعارض شبهة: أن الألم إنها يدرك بمحل الحياة في محل الحياة، وهذا يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لا يدركه، - أجاب (القاضي): إن الواحد منا إذا أدرك الألم بمحل الحياة في محل الحياة فلا أنه حي بحياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه حي لذاته فلا تجب فيه هذه القضية. وصار الحال في الألم كالحال في الحر والبرد، فكما لا يقال إنه تعالى لا يدركهما لأنها يدركان بمحل الحياة في غير محل الحياة، وهذا يستحيل في القديم تعالى لما كانت هذه القضية إنها وجبت في الواحد منا لأنه حي بحياة، وليس كذلك القديم. (٣٥٢)

إن الموجود هو المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام. فلو نظرنا في حقيقة الموجود وجب أن نشير إلى هذه الموجودات، ونحن لانحتاج إلى إقامة الدليل على وجود هذه الموجودات لأننا نشاهدها ونعلم وجودها بالاضطرار. أما وجود القديم تعالى فإننا لانشاهده بل نحتاج إلى إقامة الدليل عليه، وذلك يرجع إلى أنه قد ثبت كونه عالماً قادراً، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً. ولو كان القديم معدوماً لما صح كونه

(٣٥١) - المصدر السابق ص ١٦٤.

(٣٥٢) - المصدر السابق ص ١٧٥.

قادراً ولا عالماً. ولو لم يكن تعالى موجوداً فيها لم يزل وحصل وجوده بعد أن لم يكن لاحتاج إلى موجد يوجده، وذلك محال.

الله موجود، وهو قديم. والقديم في أصل اللغة هو ما تقدم وجوده. وأما في اصطلاح المتكلمين فهو ما لا أول لوجوده، والله تعالى هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولذلك وصف بالقديم.

وتحرير الدلالة على ذلك هو أنه لو لم يكن قديماً لكان محدثاً، لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لاحتالة. فلو كان القديم تعالى محدثاً لاحتاج إلى محدث، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان محدثاً كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإذا أن ينتهي إلى صانع قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين، وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث، وقد عرف خلافه» (٣٥٣).

ذهب (أبو علي الجبائي) إلى أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، يستحقها لذاته. ورأى (أبو هاشم الجبائي) أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته. وقال (أبو الهذيل): إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ (أبو علي)، إلا أنه لم تلخص له العبارة. ونبغ (الأشعري) فقال: أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وهذا القول في نظر (القاضي عبد الجبار) يدل على وقاحة (الأشعري) وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين. (٣٥٤) فلو استحق القديم تعالى هذه الصفات لمعان قديمة لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة وذلك محال، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض، وإن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً. (٣٥٥)

وعلى هذا لا يجوز القول بأنه تعالى عالم بعلم، لأن هذه الصفة، صفة العلم، واجبة لله تعالى بذاته، والصفة متى وجبت استغنت بوجودها عن العلة. وكذلك حال صفة الحياة والقدرة. فلو كان تعالى حياً بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد

(٣٥٣) - المصدر السابق ١٨١.

(٣٥٤) - المصدر السابق ص ١٨٣.

(٣٥٥) - المصدر السابق ص ١٩٧.

استعمال محلها في الادراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وذلك محال. وكذلك الكلام في القدرة، لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلاً للأعراض، وذلك لا يجوز. (٣٥٦)

ولما فرغ (القاضي) من الكلام على الصفات التي يستحقها الله تكلم فيما يجب نفيه عن الله، وبدأ بإيضاح اتصاف الله بأنه غني، فنفى عنه الحاجة وقال إنها تجوز الحاجة على الأجسام، والله غني على الإطلاق، بل الغني على الإطلاق ليس إلا الله تعالى، والدليل على غنى الله وعدم احتياجه أن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفار، والشهوة والنفار إنما تجوز من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فيجب أن لا تجوز عليه الحاجة. وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنياً. (٣٥٧)

ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً. والجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً. والله تعالى ليس بجسم ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان. فلو كان الله جسماً - ومعلوم أن الأجسام كلها متناهية - لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام، والأجسام قديمة مثل الله تعالى، لأن المثلي لا يجوز افتراقها في قدم ولا حدوث، وقد عرف خلافه. (٣٥٨)

وقد يشير المخالف شهباً سمعية مستقاة من آيات قرآنية يحتمل ظاهرها صفة الحسمية. ولكن (القاضي) يسارع إلى تأويلها. من ذلك قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى». (٣٥٩) فالاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة والعرش هنا بمعنى الملك. ومنها: «وَلَتُصَنِّعَ عَلَى عَيْنِي» (٣٦٠) فإن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد

(٣٥٦) - المصدر السابق ص ٢٠١.

(٣٥٧) - المصدر السابق ص ٢١٣.

(٣٥٨) - المصدر السابق ص ٢١٩.

(٣٥٩) - سورة طه ٢٠ / ٥.

(٣٦٠) - سورة طه ٢٠ / ٣٩.

بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعيني أي بعلمي . ومنها قوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجهه»^(٣٦١)، أي كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة . ومنها «بل يده مبسوطتان»^(٣٦٢)، فاليد هنا بمعنى النعمة . ومنها «يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله»^(٣٦٣)، فالجنب ههنا بمعنى الطاعة . ومنها «والسموات مطويات بيمينه»^(٣٦٤)، فاليمين هنا بمعنى القوة وهذا كثير ظاهر في اللغة .

ومما يجب نفيه عن الله تعالى أن يكون القديم تعالى عرضاً، والعرض في أصل اللغة هو ما يعرض في الوجود ولا يطول لبثه سواء كان جسماً أو عرضاً، ولهذا يقال للسحاب عارض . وفي الاصطلاح العرض هو ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، فالجواهر والأجسام ثابتة باقية لا تنتفي إلا بأضدادها . إن الله لا يمكن أن يكون عرضاً لأن الأعراض حادثة، وقد صح أن الله تعالى قديم فكيف يكون عرضاً .

ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية . إن المجسمة تقر إمكان هذه الرؤية السعيدة إذ لو كان الله تعالى جسماً لصح أن يرى، ولكن الله ليس بجسم حتى يرى . ولو قال قائل بإمكان الرؤية بالاستناد إلى آية : «رب أرنى أنظر إليك»^(٣٦٥)، أول (القاضي) هذه الآية وحملها على تعذر الرؤية واستدل بالآية الآتية : «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»^(٣٦٦) . ولو جازت رؤية الله في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أننا لا نراه الآن . «وتحرير هذه الدلالة هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لورأي المرئي لما رأى إلا لكونه عليها . والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لورأي المرئي لما رآه إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئياً»^(٣٦٧) . والموانع المعقولة موانع من الرؤية

(٣٦١) - سورة القصص ٢٨ / ٨٨ .

(٣٦٢) - سورة المائدة ٥ / ٦٧ .

(٣٦٣) - سورة الزمر ٣٩ / ٥٦ .

(٣٦٤) - سورة الزمر ٣٩ / ٦٧ .

(٣٦٥) - سورة الأعراف ٧ / ١٤٢ .

(٣٦٦) - سورة الأنعام ٦ / ١٠٣ .

(٣٦٧) - المصدر السابق ص ٢٥٣ .

وهي ستة: الحجاب، والرقعة، والكشافة، والبصر المفرط، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، وكون محله ينقض هذه الأوصاف، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى بحال من الأحوال، وهذا معنى أن الموانع المعقولة مرتفعة.

ومما يجب نفيه عن الله نفي الثاني، فالله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه. إن الواحد لفظ قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، على مثل مانقوله في الجزء المنفرد إنه جزء واحد، وفي جزء من السواد والبياض إنه واحد. وقد يستعمل لفظ الواحد ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، كما يقال فلان واحد زمانه. والمقصود بوصف الله بأنه واحد إنما هو المعنى الثاني، لأن المقصود مدح الله بذلك، ولا مدح في أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، وإن كان كذلك، لأن غيره يشاركه فيه. ففي أدلة السمع آيات كثيرة، نحو قوله تعالى: «لا إله إلا هو»^(٣٦٨) وقد خالف الثنوية بإثبات آلهين: النور والظلمة، ولكن النور جسم رقيق مضيء، والظلمة جسم رقيق غير مضيء، والأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفك عنها، ومالم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها، فكيف يجوز أن يكونا قديمين^(٣٦٩) ولو كانا قديمين لوجب الاستغناء بأحدهما عن الآخر.

وللنصاري آراء فرعية شتى يجمعها قولهم بالتثليث، والتثليث هو ما يجب نفيه عن الله تعالى. ويرد على النصاري في التثليث بأن يقال: إن قولكم إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة، لأن قولنا في الشيء إنه واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضي إنه متجزئ وإذا قلتم: إنه واحد ثلاثة أقانيم كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء: إنه موجود معدوم، أو قديم محدث. وعلى أنه تعالى ليس بجوهر، إذ لو كان جوهرًا لكان محدثًا، وقد ثبت قدمه، ففسد قولهم إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم. ولو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد، ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال: إنه قادر واحد ثلاثة قادرين، وعالم واحد ثلاثة عالمين، وحي واحد ثلاثة أحياء. ومتى قالوا: كيف يكون قادراً واحداً ثلاثة قادرين؟

(٣٦٨) - سورة البقرة ٢ / ١٦٣. وآيات كثيرة أخرى.

(٣٦٩) - المصدر السابق ص ٢٨٥.

وعالم واحد ثلاثة عالمين؟ قلنا: كما يكون شيء واحد ثلاثة أشياء، فليس بعد أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر، فقد ظهر تناقض مايقولونه في ذلك. (٣٧٠)

جد العدل :

الأصل الثاني من أصول المعتزلة هو الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز. والعدل، لغة، مصدر عدل يعدل عدلاً، وقد يذكر ويراد به الفعل، أو يراد به الفاعل. فإذا وصف به الفعل فالمراد به توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه. وإذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة، كقولهم للصائم: صوم، وللراضي: رضا، وللمنورة نور إلى غير ذلك. إن وصف القديم تعالى بالعدل يعني أنه عدل حكيم، وأنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بها هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة. فالله تعالى عالم بقبح القبيح، ومستغني عنه، عالم باستغنائاه عنه، ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

إن الواحد منا إنما لا يختار الحسن إلا لجر منفعة، أو دفع مضرة، لأنه يلحقه بذلك مشقة. فلا جرم لا يختاره إلا إذا استجر به نفعاً أو دفع به ضرراً، والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة، فجاز أن يختار الحسن لحسنه وكونه إحساناً، وكل ما يفعله الله تعالى إنما يفعله لحسنه وكونه حسناً إلا العقاب، فإنه إنما يفعله لحسنه فقط. ومن هنا أشبه العقاب في أفعال الله تعالى المباح وإن لم يسم بذلك، لأنه تعالى لم يُعرف حاله، ولادل عليه، وإنما يوصف الفعل بأنه مباح متى كان هذا سبيله.

ولو حسن الفعل بسبب أنه فعل مأمور، وقبح للنهي، لكان يجب، كما لا يقبح من الله تعالى فعل لفقد النهي، أن لا يحسن منه فعل أيضاً لفقد الأمر. وإذا قال معترض: قولكم إن لقبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، ومتى وقع على ذلك الوجه قبح من أي فاعل كان، لا يصح لأن الامانة بالهَرَم والغرق وغيره من الوجوه، يحسن من الله تعالى ويقبح منا، وكذلك في إيلام الأطفال والبهاائم يحسن منه، ويقبح منا، فبطل ما ذكرتموه - أجاب (القاضي): إنما يحسن من الله تعالى الامانة والإيلام لعله، وتلك العلة مفقودة في حقنا، وهي من جهة الله تعالى تتضمن الاعتبار واللفظ، ويضمن الله

تعالى في مقابلتها من الأعواض ما يُوفي عليها، حتى لو خيرَ أحدنا بين الألم مع تلك الأعواض وبين الصحة، لاختار الألم ليصل إلى تلك الأعواض، وليس كذلك الواحد منا، فإنه لا يعرف المصلحة من المفسدة، حتى يقال أن الامانة والايلام من جهته يتضمن اللطف والمصلحة ولايضمن في مقابلها الأعواض الموفية عليها، ففارق حالنا حال القديم تعالى، حتى لو قدّرنا وقوع ذلك من الله تعالى على الوجه الذي يقع منا لقبح، أو وقوعه منا على الوجه الذي يقع من الله تعالى لحسن.

إن في كتاب الله تعالى ما يمكن أن يستدل به على أنه تعالى موصوف على ما لو فعله لكان قبيحاً، وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد. وتحرير الدلالة على ذلك أن الله تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى الفعل حيث قال: «ومأربك بظلام للعبيد». (٣٧١) وقال: «إن الله لا يظلم مثقال ذرة». (٣٧٢) وقال: «ولا يظلم ربك أحداً». (٣٧٣) ولا يحسن أن يمتدح بنفي الظلم عن نفسه، وهو غير قادر عليه، كما أنه لا يحسن من الزمن المقعد مدح نفسه بتركه تسلق الحيطان والهجوم على دور الجيران لما لم يكن قادراً عليه، كذلك ههنا إذ لم يكن القديم تعالى قادراً على القبيح، وجب أن لا يحسن منه أن يمتدح بترك الظلم.

فإن قيل: أليس أنه تعالى تمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد عن نفسه مع أنه غير قادر عليه؟ أجاب (القاضي): فرق بين الموضعين، فإن أحدهما مدح يرجع إلى ذاته، والآخر مدح يرجع إلى فعل من أفعاله، وهما مختلفان في هذا الباب. ألا ترى أنه لا يحسن من الزمن أن يمتدح بترك التسلق على ما ذكرناه لما لم يقدر عليه، ويحسن منه أن يمتدح بنفي الخرس عن نفسه، وإن لم يقدر على ذلك، لما كان أحد المدحين راجعاً إلى ذاته، والآخر راجعاً إلى الفعل، كذلك في مسألتنا. (٣٧٤)

إن المستغنى عن القبيح بالحسن لا يفعل القبيح. ومثاله من استغنى بهاء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء الغير بأن يكون على الشط فإنه قط لا يغصب تلك الشربة من غيره ولا وجه له إلا استغناؤه بالحسن عن القبيح، وهذه العلة بعينها قائمة

(٣٧١) - سورة السجدة ٤١ / ٤٦.

(٣٧٢) - سورة النساء ٤ / ٣٩.

(٣٧٣) - سورة الكهف ١٨ / ٥٠.

(٣٧٤) - المصدر السابق ص ٣١٦.

في القديم تعالى ، فوجب أن لا يختار القبيح . ولو جاز أن يفعل تعالى بعض القبائح لجاز أن يفعل سائرهما ، وهذا يوجب جواز أن يثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء ، ويعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ، فلا يحسن من العباد عبادته .^(٣٧٥)

ذهب المعتزلة إلى القول بأن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، وأنهم المحدثون لها . وقد أوضح (القاضي) حقيقة الفعل ليرد على المجبرة أصحاب (جهنم بن صفوان) القائلين بأن الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لاتعلق لها بنا أصلاً ، لا اكتساباً ولا إحداثاً ، وإنما نحن كالظروف لها ، وليرد على من قال إن للأفعال تعلقاً بنا من جهة الكسب وهذا هوراي (الأشاعرة) ؛ وقد سوى فريق من المتكلمين بين المباشر والمتولد ، وهذا هو رأي (ضرار بن عمرو) ، وقال غيره : إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث الكسب ، وأما المتولد فإن الله تعالى منفرد بخلقه .

الفعل بالحقيقة هو ما وجد وكان الغير قادراً عليه . والفرق بين المحدث والفعل هو أن المحدث يعلم محدثاً وأن لم يعلم أن له محدثاً ، وليس كذلك الفعل ، فإنه إذا علم فعلاً علم أن له فاعلاً ما وإن لم يعلمه بعينه .

وإذا أراد أحد أن يعلم الفاعل بعينه ويعينه وجد لذلك طريقتين : إحداهما أن يختبر حاله فإذا وجد الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه ، ويتنفي بحسب كراهته وصارفه ، حكم بأنه فعل له على الخصوص . والطريقة الثانية هي أن يعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً للقادر بقدرة ، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر بذاته ، وهو الله تعالى .

والذي يد على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، وأنهم المحدثون لها ، أن نفصل بين المحسن والمسيء ، وبين حسن الوجه وقبيحه ، فنحمد المحسن على إحسانه ، ونذم المسيء على إساءته ، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ، ولا في طول القامة وقصرها ، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل : لم طالت قامتك؟ ولا للقصير : لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم : لم ظلمت ، وللكاذب : لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ، لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب ، وقد عرف فساد .^(٣٧٦)

(٣٧٥) - المصدر السابق ص ٣٢٠ .

(٣٧٦) - المصدر السابق ص ٣٣٢ .

يقول (القاضي): إن ضروب التصرف يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا، فلولا أنها محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا لما وجب ذلك فيها. أما فعل المُلجأ فإنه يقع بحسب قصده وداعيه، غير أن داعيه مطابق لداعي الملجئ: «ولو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا ودواعينا بمجرى العادة لوجب صحة أن يختلف الحال فيه، كما في الحر والبرد، فإنه لما كان طريقه العادة اختلف بحسب البلدان، وهكذا سائر ما طريقه العادة، نحو الاحراق وما يجري مجراه». (٣٧٧)

ومما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالأجرة لا يكون ظالماً لما كان في مقابلته من النفع ما يوازيه، وكذلك فإن من شرط إذن الصبي دفعاً للضرر عنه لا يكون ظلماً لتضمنه دفع الضرر عنه، وكذلك فإن ذم المسيء والمرتكب للقبیح لا يكون ظلماً لأنه مستحق.

قال (تعالى): «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، (٣٧٨) وهذا يعني أنه فوض الأمر في ذلك إلى اختيارنا. فلولا أن الكفر والايان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لامعنى لهذا الكلام، ولتنزل منزلة قوله: من شاء فليسود، ومن شاء فليبيض، فكما أن ذلك سخف لأن الاسوداد والابيضاض غير متعلقين بنا، كذلك في مسألتنا. (٣٧٩)

إن للأفعال متولدات تنشأ عنها، وهي مما للاختيار فيه مدخل، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه. وكما يضاف السبب إلى الفاعل فكذلك المسبب فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الاضافة، ففيها ما يتعلق، به بلا واسطة كالابتداء، وفيها ما لا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد. (٣٨٠)

(٣٧٧) - المصدر السابق ص ٣٤٢.

(٣٧٨) - سورة الكهف ١٨ / ٢٩.

(٣٧٩) - المصدر السابق ص ٣٦٢.

(٣٨٠) - المصدر السابق ص ٣٩٠.

الاستطاعة عند المعتزلة هي القدرة على الفعل ، وعلى ضده قبل الفعل ولا بد من تقدم القدرة على الفعل ، أي على مقدورها . وقد تسمى القدرة أو الاستطاعة قوة وطاعة . ولكن الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها ، ولهذا لا يقال أنه تعالى مطيق ، لاستحالة المشقة عليه .

وللقادر على الأمر حالتان : حالة يصح منه إيجاد ما قدر عليه ، وحالة لا يصح ذلك . ففي الحالة الأولى يسمى مطلقاً مخلى ، وفي الثانية يسمى ممنوعاً . والممنوع لا يكون ممنوعاً إلا بمنع ، والمنع هو ما يتعذر على القادر لمكانه الفعل على وجه لولاه لما تعذر وحالته تلك . وقد يكون المنع بطريق القيد والحبس ، أو يكون بما يجري مجرى الضد ، كأن يمتنع على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس ، فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعاً ، وعند ارتفاعها يكون مطلقاً ومخلى .

إن الكافر تارك للإيمان ، مشغول بضده ، فكأنه قد أتى في فقد الإيمان من جهته ، وليس كذلك حال العاجز غير القادر ولا المستطيع ، فلا يقال للزمن إنه تارك للعدو ، ولا المقصوص الجناح إنه تارك للطيران ، لما لم يقدر على . وأيضاً ، فلا يقال : إن أحدنا تارك لخلق الأجسام والألوان لما لم يقدر عليه .

ومما يدل على أن القدرة تتقدم المقدر أن من قدر على أن يطلق امرأته مثلاً لا يخلو : إما أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق ، أو حال وقوع الطلاق . فإن قدر على ذلك قبل وقوع الطلاق ، فهو الذي نقوله . وإن قدر عليه حال وقوع الطلاق ، فالطلاق واقع ولا يحتاج إلى القدرة . وربما قالوا : من قدر على القاء العصا من يده فلا يخلو : إما أن يقدر عليه قبل وقوع الالقاء ، أو حالة الوقوع . فإن قدر قبل الالقاء فهذا هو الذي نقوله ، وإن قدر عليه حال الالقاء فالعصا ملقاة فلا يحتاج إلى القدرة .^(٣٨١)

إن الله عدل ، وكونه عدلاً لا يقتضي أن ينفي عنه كونه مريداً للمعاصي . ذلك أن الله مريد ، ولكنه مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل ، لأن القول بإرادة قديمة لله يؤدي إلى جواز التفسير عليه ، مادامت الموجودات تتعلق بالإرادة ، وهي متجددة متغيرة ، فلو كانت الإرادة قديمة لوقع التغير في ذات الله . وقد أخطأت (النجارية) في قولها أن الله تعالى مريد ذاته ، وأخطأت (الأشعرية) في قولها أنه تعالى مريد بإرادة قديمة ، وأخطأت (الكلائية) في قولها أنه تعالى مريد بإرادة أزلية . ولكن الإرادة في الحق هي

(٣٨١) - المصدر السابق ص ٤١٥ .

جنس الفعل، وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة، فيصح من الله تعالى أن يريد ما يريد، وإن لم يرد إرادته «يبين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة، وإنما تقع تبعاً. ألا ترى أن الأكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لا أنها مقصودة، بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته، فكذلك الحال في غير الأكل. فكيف يجب أن يريد الإرادة حتى يلزم عليها مالا يتناهى». (٣٨٢)

وقد فصل المعتزلة بين ما يريد الله وما يريد العبد وقالوا بعدم جواز كون المقدور مقدوراً لقدرتين في آن واحد. فإذا قال المخالف: لو وقع في العالم ما لا يريد الله تعالى، أو لم يقع ما أراده، لدل على عجزه وضعفه، كما في الشاهد فإن الملك إذا أراد من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع، أو وقع ما لم يرد دل على عجزه وضعفه، أجاب (القاضي): أن ما يريد الله لا يخلو: إما أن يكون من فعل نفسه، أو من فعل غيره. فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه، لأن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لاحتماله جتى إن لم يقع دل على أنه غير قادر عليه، وإن كان ما يريد من فعل غيره: فإما أن يريد على طريق الإكراه والحمل، أو على طريق الاختيار. فإن أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذي يوصله إلى الحمل والإكراه، فأما إذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه ونقصه، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة، وليس يجب إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه. (٣٨٣)

وقد يقول معترض: قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بمجاهدة الكفار، ولن يكون ذلك كذلك إلا وهو يريد لما لا تتم المجاهدة إلا به، وهو الكفر. ولكن (القاضي) يجيب بقوله: إنه تعالى إذا أمرنا بمجاهدة الكفار لا [يجب] أن يكون مريداً للكفر الذي لا تتم المجاهدة إلا به، أليس أن الرسول عليه السلام إذا أمر الزناة بالاغتسال من الجنابة والتوبة من الزنا لا يجب أن يكون مريداً منهم الزنا ولا يجب أن يكون مريداً لما لا يتم الاغتسال والتوبة إلا به، وهو الزنا، كذلك في مسائلتنا. وأيضاً فإن الحال فيه كالحال فيما لو أراد إقامة الحد على الزاني والسارق وشارب الخمر، فلا يجب أن يكون مريداً للزنا

(٣٨٢) - المصدر السابق ص ٤٥٣.

(٣٨٣) - المصدر السابق ص ٤٦٦.

والسرقة وشرب الخمر الذي لا تجب إقامة هذه الحدود إلا عندها، كذلك في مسألتنا. (٣٨٤)

هل يجوز أن يعذب الله أطفال المشركين بذنوب آبائهم؟ كلا. لأن التعذيب إيصال العذاب إلى الغير. والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والاهانة. والذي يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم هو أن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم، والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة، ولأنه قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه. وقد ضل كثير من بصدد الآلام بوجه عام. وحسب (الجبرية) مثلاً أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها، فإن كان فاعلها القديم جل وعز يحسن منه سواء كان ظليماً واعتباراً، وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن. واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك، وللمالك أن يفعل ما يشاء.

بيد أن (القاضي) يوضح رأيه قائلاً: إن الآلام كغيرها من الأفعال في أنها تقبح مرة وتحسن أخرى، فإذا حسن فإنها يحسن لوجه، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أي فاعل كان، وهكذا في القبيح. والألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه، واستحقاق. دليل ذلك أن كل عاقل يستحسن بكمال عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب، ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والفصد وإنها يستحسن لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر، ويستحسن منه ذم من أساء إليه، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق. وأن ما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو: إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف. فإن أوصله إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يوفي عليه، وأن يكون

فيه اعتبار المكلفين، ليخرج بالأول عن كونه ظليماً، وبالثاني عن كونه عبثاً. فإن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين جميعاً: العوض والاعتبار. إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتباراً له فقط، أو لغيره، أو له ولغيره جميعاً. (٣٨٥)

(٣٨٤) - المصدر السابق ص ٤٧٣.

(٣٨٥) - المصدر السابق ص ٤٨٥.

تلكم هي حال الآلام الحاصلة من جهة الله تعالى ، والأعواض المستحقة في مقابلتها . أما ما يفعله الواحد منا من الآلام فإنه لا يخلو : إما أن يفعله بنفسه أو بغيره : وإذا كان مفعولاً بنفسه فيما أن يكون حسناً أو قبيحاً ، فإن كان قبيحاً ، نحو أن يقتل نفسه أو يشج رأسه أو يقطع عضواً من أعضائه لم يستحق عليه العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، وإن كان حسناً فعلى ضربين : أحدهما ما يستحق عليه العوض ، والآخر ما لا يستحق العوض . الأول : هو كأن يشرب من الأدوية الكرهية المرة المنفرة دفْعاً للآلم الحاصل من جهة الله تعالى ، فإنه يستحق بذلك العوض على الله تعالى لما أحوج به إليها . والثاني : فهو كأن يتجرع الدواء الكريه ليزيد في شهوته وسمه ومساجري مجراه فإنه لا يستحق بذلك العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، إذ لا حاجة به إليه . إذا كان مفعولاً بنفسه .

وأما إذا كان مفعولاً بغيره فإنه لا يخلو : إما أن يكون قبيحاً أو حسناً ، وإذا كان قبيحاً فإنه يكون ظلماً ، ويستحق المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام إما بالاعتصاب أو بقتل ولده أو شج رأسه أو غير ذلك . ولا تعتبر فيه الزيادة ، لأنه لو زاد لخرج عن كونه ظلماً وللحق بكونه إحساناً ، فإن من مرق على غيره ثوبه ليعطيه في مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالماً إن لم يكن محسناً . وأما إذا كان حسناً فعلى ضربين : أحدهما يستحق عليه العوض ، والآخر لا يستحق . الأول هو إقامة الحد على التائب ، فإن التائب يستحق بذلك العوض على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الإمام بإقامة الحد عليه امتحاناً وأوجب عليه ذلك . والثاني : فكالحدود التي يقيمها الإمام على مستحقيها على سبيل الجزاء والنكال ، فإن ذلك إيلاء حد ، ولا يستحق المؤلم في مقابلته العوض أصلاً ، لا على الله ولا على غيره .

ويتبع ذلك أن العوض يتبع حكم الفعل من مباح أو مندوب أو واجب أو ملجئ . أما مثال الإباحة ، فهو كذبح البهائم ، فإن البهائم إنما تستحق العوض على الله تعالى إذا ذبحناها ، دوننا ، من حيث أنه هو المبيح لذلك . ومثال الندب هو كالإصاحي فإنها تستحق العوض على الله تعالى ، دوننا ، لما كان الله تعالى هو الذي ندبنا إليه . ومثال الإيجاب فهو كالهدايا ، فإنه لما كان تعالى الموجب لذبحها استحققت العوض عليه تعالى ، دوننا . ومثال الإلجاء هو أن يلجئ أحدنا صاعقة أو برّد

حتى يعدو على زرع غيره فيفسده، فإن صاحب الزرع يستحق العوض، إلا أنه يستحقه على الله تعالى دون من يعدو على زرع، لأن الله تعالى هو الذي أخذ إلى العدو. (٣٨٦)

لقد ضلّ كثيرون في صدد التكليف، والتكليف إعلام العير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد اللجاء. والاعلام إنها يكون بخلق العلم الضروري، أو بنصب الأدلة، وأي ذلك كان لم يصح إلا من الله تعالى، ولهذا فإنه لا يكلف على الحقيقة غير الله تعالى. والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الاغراء بالقبیح لأن ذلك قبیح، وقد ثبت إن الله تعالى لا يفعل القبیح. وإنما الغرض من التكليف تعريض المكلف إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، تعريضه للثواب. وإنما حسن التكليف لأنه أصلح، وأراد بالأصلح الأنفع. (٣٨٧)

أما اللطف، أو التوفيق، أو العصمة كما يسمى أحياناً، فإنه كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبیح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار [الواجب] أو إلى ترك القبیح. وقد يكون اللطف متقدماً للتكليف، أو مقارناً له، أو متأخراً عنه. فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب، لأنه إذا جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب، فكذلك اللطف. وإذا كان اللطف مقارناً للتكليف فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب، بل التقديم تعالى متفضل به مبتدأ، فلأن لا يجب ما هو تابع له أول، فصح أن ذلك هو المراد بذلك الإطلاق.

إن ما يدل على ذلك يرجع إلى أن الله تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لا اختار عنده الواجب واجتنب القبیح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل، والاعاد بالنقض على غرضه وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، كذلك ههنا. (٣٨٨)

(٣٨٦) - المصدر السابق ص ٥٠٣.

(٣٨٧) - المصدر السابق ص ٥١٨.

(٣٨٨) - المصدر السابق ص ٥٢١.

إن الله تعالى ينفرد بنعم لا يقدر عليها سواه، وذلك نحو الاحياء والاقدار وخلق الشهوة والمشتهي وإكمال العقل . ولكن إحدى نعم الله فعل من أفعاله هو القرآن «فالقرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن ولذا يلحق الكلام في موضوعه أصل العدل . والحق أن القرآن كلام الله من أعظم النعم، فإنه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام . وقد اختلف الناس فيه اختلافاً كبيراً، وذهبت (الحشوية) النوابت من الخنابلة إلى أن هذا القرآن المتلوي في المحاريب، والمكتوب في المصاحف، غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى ورأى المعتزلة أنه القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة على الأحكام ليرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس . وإذن هو الذي نسمعه اليوم وتتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف مانثده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن. (٣٨٩)

إلا أن المعجز يدل على صدق ماظهر عليه . وكذا بعث الله إلينا رسولاً ليعرفنا المصالح فلا بد من أن يدعى النبوة، ويظهر عليه العلم المعجز الدال على صدقه عقب دعواه للنبوة. (٣٩٠) وقد ظهرت معجزات كثيرة على النبي (محمد) من جملتها القرآن الذي يتمثل أعجازه في أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية في الفصاحة، والمشار إليهم في الطلاقة والذلاقة، وقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه، لا لوجه سوء عجزهم عن الاتيان بمثله. (٣٩١)

د - الوعد والوعيد :

أوجب المعتزلة على الله الوفاء بوعده بالثواب وبتوعده بالعقاب . ذلك أن المستحق بالأفعال هو المدح والذم ومايتبعهما من ثواب وعقاب . ويشترط (القاضي) في

(٣٨٩) - المصدر السابق ص ٥٣٠ .

(٣٩٠) - المصدر السابق ص ٥٦٨ .

(٣٩١) - المصدر السابق ص ٥٨٦ .

استحقاق العقاب شرطين: أحدهما يرجع إلى الفعل، والآخر يرجع إلى الفاعل. أما ما يرجع إلى الفعل فهو أن يكون الفعل قبيحاً، وما يرجع إلى الفاعل فهو أن يعلم الفاعل قبحه أو يتمكن من العلم بذلك. ولهذا فإن الصبي لا يستحق على فعل القبيح الذم لما لم يكن عالماً بقبحه، ولا متمكناً من العلم بذلك. وكذا فإن الثواب يستلزم شرطين أحدهما: يرجع إلى الفعل وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون عالماً بأن له صفة زائدة على حسنه، فلا بد من اعتبارهما معاً كما في الذم. ولهذا فإن الصبيان لا يستحقون على أفعالهم المدح لما لم يعلموا أن لها صفة زائدة على الحسن.

وقد أوجب الله تعالى الواجبات والاجتناب عن المقبحات وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح، فلا بد من أن يكون لهذا التعريف والایجاب وجه، ولا وجه له إلا إذا أخللنا به، أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحقاقنا من جهته ضرراً عظيماً. ولو كان التكليف غير واجب لما وعد الله تعالى المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب. وليس يحسن بالله غير ذلك. ولكن المصلحة تثير شبهة بقولها: أن غرض القديم بالتكليف نفع المكلف، فإذا لم ينتفع المكلف بتكليف الله تعالى إياه فليس يجوز أن يعاقب، وأكثر ما فيه أنه فوت على نفسه النفع، فكيف يحسن من الله تعالى أن يعاقبه لذلك؟ وصار الحال فيه كالحال في الأجير إذا فوت الأجرة على نفسه بأن ترك العمل، فكما أنه لا يحسن من المستأجر أن يجرده للسياط لتفويته الأجرة على نفسه، كذلك ههنا. ولكن (القاضي) يجب بدحض الشبهة قائلاً: إن الله تعالى لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوت على نفسه النفع بالتكليف، وإنما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب، ذلك وجه استحقاق العقاب كما في الذم. ألا ترى أن العقلاء لا يذمون المخل بالواجب، والفاعل للقبيح، على تفويت النفع بالواجب على نفسه، وإنما يذمونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح، فكذلك في العقاب

الشواب والعقاب كلاهما يتبعان الاستحقاق. فإن قيل: إذا جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي وجب أن يكون مثاباً معاقباً في حالة واحدة. وهذا محال بيد أن (القاضي) يجب بقوله: اجتمع الأمة على أن لا دار غير الجنة والنار، فلوتساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من أحد الأمرين: فاما أن يدخل النار وذلك ظلم وإما أن يدخل الجنة، ثم لا يخلو حاله وقد دخل الجنة: أما إن يثاب وذلك لا يجوز، لأن أثابة من لا يستحق الشواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، وأما أن

يتفضل الله عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين، وذلك مما لا يصح أيضاً. وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يميز حاله عن حال الولدان المخلدين، وعن حال الأطفال والمجانين، فليس إلا أن نقطع أنه لا تتساوى طاعات المكلف ومعاصيه. وقد خالف في هذه الجملة الصوفية وبعض السادات وقالوا: إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها «الأعراف» وعلى هذا قوله تعالى: «ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم»^(٣٩٢) وذلك مما لا وجه له لأنه خرق الاجماع. وأما الأعراف المذكورة في القرآن فإنها مواضع في الجنة مرتفعة سميت بذلك لارتفاعها كما في: عرف الديك، وعرف الدابة، وغيرهما.

ويرد (القاضي) في إثرائه إمكان تساوي الطاعات والمعاصي مساواة مطلقة فينظر في مشكلة الاحباط والتكفير ويقول: أعلم أن المكلف لا يخلو: إما أن تخلص طاعاته ومعاصيه، أو يكون قد جمع بينهما. وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو: إما أن تتساوى طاعاته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر، فإنه لا بد من أن يسقط الأقل بالأكثر. ويقول آخر: إن المكلف لا يخلو: إما أن يستحق الثواب أو أن يستحق العقاب من كل واحد منهما قدرأ واحداً، أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق الآخر، لا يجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدرأ واحداً لما قد مر، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر، فإن الأقل لا بد من أن يسقط بالأكثر ويزول، وهذا هو القول بالاحباط والتكفير.^(٣٩٣) وقد اتفقت الأمة على اشتغال أفعال العباد بمعاصي متفاوتة. قال (تعالى): «وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان»^(٣٩٤) فرتب المعاصي على هذا الترتيب؛ بدأ بالكفر الذي هو أعظم المعاصي، وثناه بالفسق، وختم بالعصيان، فلا بد أن يكون في المعاصي صغيراً كما أن فيها كبيراً. وقد أوجب معتزلة (بغداد)، بوجه خاص، أن يفعل الله تعالى بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، وقالوا لا يجوز أن يعفو الله عنهم، وخالفهم (القاضي) في قوله بأن العقاب حق لله تعالى على الخصوص، وليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من توابعه وإليه استبقاؤه، كالدين، فإنه لما كان حقاً

(٣٩٢) - سورة الأعراف ٧ / ٤٧.

(٣٩٣) - المصدر السابق ص ٦٢٤.

(٣٩٤) - سورة الحجرات ٤٩ / ٧.

لصاحب الدين خالصا، ولم يتضمن اسقاط حق ليس من توابعه وكان له استبقاؤه كان له أن يسقطه كما له أن يستوفيه، كذلك في مسألتنا. (٣٩٥)

الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى، ولا ينفعه ثواب إيمانه بالله وبرسوله بعد ارتكاب الكبيرة إلا إذا تاب. فلو علم الفاسق أنه لا يعاقب، وإن ارتكب الكبيرة، أغراه ذلك على القبيح وكان في حكم من يقول له: افعَل، لا بأس عليك. لقد نصت آية: «إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون». (٣٩٦) والمجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مرادين بالآية، معنيين بالنار، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه، فلما لم يبيّنه دلّ على أنه أرادهما جميعاً. (٣٩٧)

هـ - المنزلة بين المنزلتين:

يتناول هذا الأصل بحث الأسماء والأحكام، ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين. ومعنى قولنا أنه كلام في الأسماء والأحكام يرجع إلى أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الثالث يسبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين. إذا استحق المكلف الثواب على طاعته كان من أولياء الله، ويسمى مؤمناً برأ تقياً صالحاً. وإن استحق العقاب على عصيانه كان من أعداء الله، ولا يخلو من أن يستحق العقاب العظيم أو عقاباً أدنى من ذلك. فإن كان مستحقاً للعقاب العظيم سمي كافراً، والكفر أنواع: من ذلك النفاق، وهو أن يُسرَّ صاحبه خلاف ما يظهره ومنه الارتداد، وهو أن يكون مؤمناً ثم يخرج عنه إلى الكفر، ومنه: التهود والتنصر والتمجس. وإن استحق عقاباً دون ذلك سمي فاسقاً. (٣٩٨) وهو صاحب المنزلة بين المنزلتين. وهو لا يسمى مؤمناً بخلاف رأي (المرجئة) ولا يسمى كافراً بخلاف رأي (الخوارج).

(٣٩٥) - المصدر السابق ص ٦٤٥.

(٣٩٦) - سورة الزخرف ٤٣ / ٧٤.

(٣٩٧) - المصدر السابق ص ٦٦٠.

(٣٩٨) - المصدر السابق ص ٦٩٨.

إن الكفر في أصل اللغة إنها هو الستر والتغطية ، ومنه سمي الليل كافراً لما ستر ضوء الشمس عنا ، وسمي الزراع كافراً لستره البذرة في الأرض . قال الله تعالى : «ليغيظ بهم الكفار»^(٣٩٩) أي الزراع . وفي الشرع الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين ، وكأنه جحد نعم الله وأنكرها ورام سترها . ولا يجوز أن يسمى صاحب الكبيرة كافراً لأنه لا يستحق العقاب العظيم ولا تجري عليه هذه الأحكام . أما المنافق - في اصطلاح الشرع - فإنه من يستحق العقاب العظيم لأنه أبطن الكفر وأظهر الاسلام في حين أن صاحب الكبيرة ليست هذه حاله . وليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق في استحقاق الذم أن يشاركه في الاسم . فالفاسق لا يستحق الذم والعقاب على الحد الذي يستحقه المنافق ، فإن المنافق يستحق أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه ، وليس كذلك صاحب الكبيرة .^(٤٠٠)

و - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

يرى (القاضي) أن لاختلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلا ما يحكى عن شريعة من الامامية «لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد» .^(٤٠١) والغرض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر ، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وهذا مقرر في العقول ، وإلى هذا أشار تعالى بقوله : «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله» .^(٤٠٢) الآية . فبدأ أولاً ، باصلاح ذات البين ، ثم بالمقاتلة إن لم يرتفع الغرض إلا بها حسب ما ذكرناه .

هناك فرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث أن في الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به ، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه ، حتى ليس يجب علينا أن نحمل

(٣٩٩) - سورة الفتح ٤٨ / ٢٩ .

(٤٠٠) - المصدر السابق ص ٧١٥ .

(٤٠١) - المصدر السابق ص ٧٤١ .

(٤٠٢) - سورة الحجرات ٤٩ / ٩ .

تارك الصلاة على الصلاة حملاً، وليس كذلك النهي عن المنكر، فإنه لا يكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط، حتى نمنعه منعاً، ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك، فإن الواجب علينا أن ننهاء بالقول اللين، فإن لم ينته خشناً له القول، فإن لم ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك.

إن المعروف ينقسم إلى ما يجب، وإلى ما هو مندوب إليه: ولذا فإن الأمر بالواجب واجب، وبالمندوب إليه مندوب غير واجب، لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به في الوجوب. وأما المناكير فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها، فإن النهي إنما يجب لقبحها، والقبح ثابت في الجميع.^(٤٠٣) ولا فرق في باب المناكير بين أن تكون من أفعال القلوب، أي مما لا يمكن الاطلاع عليها لأنها أمور مغيبة عنا، وبين أن تكون من أفعال الجوارح في أنه يجب النهي عنها، إذ النهي عنها إنما وجب لقبحها، والقبح يعمها. ولكن لا يجب النهي عن أفعال القلوب لأنه مامن سبيل إلى الاطلاع عليها لأنها مغيبة عنا، إلا إذا أمكن الاطلاع عليها كالاطلاع على بعض الاعتقادات الخاطئة الفاسدة، وإذ ذلك يلزم النهي عنها على حد لزوم النهي عن غيرها من المناكير.^(٤٠٤)

ويتصل الكلام في الامامة بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم به إلا الأئمة.

ثم أن الكلام في الأئمة يقع في خمسة مواضع: أحدهما في حقيقة الامام؛ والثاني فيها له ولأجله يحتاج إلى الامام، والثالث في صفات الامام، والرابع في طرق الامامة، والخامس في تعيين الامام.

الامام، من حيث حقيقته، هو، في أصل اللغة، المقدم، سواء كان مستحقاً للتقديم أو لم يكن مستحقاً. وأما في الشرع فقد جعله اسماً لمن له الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد، احترازاً عن القاضي والمتولي فإنهما يتصرفان في أمر الأمة ولكن يد الامام فوق أيديهم.

أما فيما له ولأجله يحتاج إلى الامام فهو أن الامام إنما يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية نحو إقامة الحد، وحفظ بيضة البلد، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش، والغزو،

(٤٠٣) - المصدر السابق ص ٧٤٥.

(٤٠٤) - المصدر السابق ص ٧٤٧.

وتعديل الشهود، وما يجري هذا المجرى، وقد ذهب الامامية إلى أن الامام إنما يحتاج إليه لتصرف من جهته الشرائع، والذي يدل على فساد مقالته هذه هو أن الشرائع معروفة أدلتها من كتاب الله تعالى وسنة الرسول عليه السلام واجماع أهل البيت واجماع الأمة، فأي حاجة بالأمة إلى الامام؟ وإن إجماع الأمة حجة لقوله (ﷺ): عليكم بالسواد الأعظم، وقوله: لا تجتمع أمتي على الضلالة.

أما صفات الامام التي بها يصلح للامامة فهي أن يكون من منصب مخصوص، وأن يكون مبرزاً في العلم، مجتهداً، بحيث يتمكن من مراجعة العلماء وترجيح أقوال بعضهم على البعض، وأن يكون عفيفاً ورعاً، يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه، وأن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب وثبات في الأمور، فلا أنه لو لم يكن كذلك لم يمكنه تجييش الجيوش وسد الثغور والغزو إلى ديار الكفرة.

وقد اختلف في طرق الامامة. (فالخوارج) يرون أن طريق الامامة الغلبة، و(العباسية) قالت: طريقها الارث. وقالت (الامامية) و(البكرية) إن طريقها النص. ورأى (الجاحظ) إن الطريق إلى الامامة إنما هو كثرة الأعمال. وأما (القاضي) فيرى أن طريق الامامة هو الاجماع. يقول: «لاخلاف بين الأمة إن من انتدب لنصرة الاسلام ونابذ الظلمة وكان مستكماً للشرائط المذكورة من قبل فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له.

ويعلم (القاضي) مذهبه في تعيين الامام بقوله: اعلم أن مذهبنا أن الامام بعد النبي (ﷺ) (علي بن أبي طالب)، ثم (الحسن)، ثم (الحسين)، ثم (زيد بن علي)، ثم من سار بسيرتهم. ثم يقول: «وعند المعتزلة أن الامام بعد رسول الله (ﷺ) (أبو بكر) ثم (عمر) ثم (عثمان) ثم (علي) عليه السلام، ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم ولهذا تراهم يعتقدون أمانة (عمر عبد العزيز) لما سلك طريقهم.»^(١٠٠)

وقد اتفقت (الزيدية) على أن الطريق إلى إمامة (علي بن أبي طالب) و(الحسن) و(الحسين) عليهم السلام النص الحفي، وإن الطريق إلى إمامة الباقيين الدعوة والخروج. ثم اختلفوا في أنه هل يجب تفسيق من أنكر النص على هؤلاء الثلاثة؟ فقال بعضهم: يجب تفسيقه وهم (الجارودية)؛ وقال آخرون لا يجب، وهم

(الصالحية). وأما (الامامية) فقد ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة الاثنى عشر النص الجلي الذي يكفر من أنكره ويجب تكفيره، فكفروا لذلك صحابة النبي عليه السلام. وقد وافقتهم (البكرية) و(الكرامية) في أن طريق الامامة هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي (عليه السلام) (أبو بكر)، وإليه ذهب (الحسن البصري).^(٤٠٦)

وإذا كان الأفضل من الناس في الشرع هو الأكثر ثواباً، فإن المعتزلة ترى أن أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ) (أبو بكر) ثم (عمر) ثم (عثمان) ثم (علي) عليه السلام إلا (واصل بن عطاء) فإنه يفضل أمير المؤمنين علي (عنه) فلذلك سموه شيعياً. وأما (أبو علي) و(أبو هاشم) فقد توقفوا في ذلك وقالوا: مامن خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثلها مذكور لصاحبه. وذهب (أبو عبد الله البصري) إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ) (علي بن أبي طالب) ثم (أبو بكر) ثم (عمر) ثم (عثمان). وقال (القاضي) أن أفضل الصحابة أمير المؤمنين (علي) عليه السلام.^(٤٠٧)

(٤٠٦) - المصدر السابق ص ٧٦١.

(٤٠٧) - المصدر السابق ص ٧٦٧.

خاتمة

تأثير المعتزلة وتأثيرهم

أولاً : تأثير المعتزلة :

١ - رأي مؤرخي الفرق :

إذا رسمنا المنحنى البياني لتطور الفكر الكلامي في الثقافة العربية الاسلامية، وانخذنا كاشف هذا التطور المضي قدماً في التحول من حرية التفكير شطر الفكر الحر الفينسا المعتزلة يشغلون بلا ريب منزلة الأوج في هذا المنحنى، بالرغم من تعقد مركباته، واشتباك أواصرها. وقد أوضحت دراستنا البيئة الفكرية الاسلامية التي سبقت ظهور حركة الاعتزال وواكبت تطورها ونساءها بالاشارة إلى مشكلة التقليد والتجديد، أو مسألة الاتباع والابداع، ووجدنا الاجتهاد بالرأي نبراس التفكير المتحرر في الثقافة الاسلامية، وقمنا بعدئذٍ بجولة توقفت أمام أشهر ممثلي الحركة الاعتزالية ثم حللنا بنية تفكيرهم المشترك واستخلصنا أبرز خصائصه وميزنا في معركة التحرر المنزع العقلي والمنزع الانساني وأشرنا إلى خصائص الفكر الاعتزالي الانتقادي فالعلمي، ونعتقد أن من المفيد أن نختم بحثنا بوقفه حول تأثير الاعتزال بغيره من المذاهب والأفكار السابقة والمواكبة من جهة، إن كان قد تأثر، وبتأثيره في جدل التطور الكلامي في الثقافة العربية الاسلامية وفي غيرها، وهذه الثقافة العربية الاسلامية لاتنسلخ، ولا «تعزل» من قبل الاعتزال وبعده، عن مجرى تاريخ الثقافة الانسانية العام.

آ - الأشعري :

لنبداً كلامنا على تأثير المعتزلة بسواهم بالماعة إلى آراء أشهر مؤرخي الفرق الاسلامية.

يتحدث (الأشعري) عن «مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين». ويبين اختلافهم بعد نبههم (ﷺ) في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضاً ويرى بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزاباً متشتتين، يدل أن يجمع الاسلام بينهم ويشتمل عليهم، وقد اختلف المسلمون في رأيه عشرة أصناف، ونيف، وهذه هي أسماء فرقهم: الشيع والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والضرارية والحسينية والبكرية والعمامة وأصحاب الحديث والكلائية أصحاب (عبد الله بن كلاب القطان). ويشرح (الأشعري) قول المعتزلة في التوحيد وغيره، ويشير إلى تأثير بعضهم ببعض أو موافقة بعضهم على رأي بعض آراء الفرق الاسلامية الاخرى، ولكنه لا يذكر البتة أهم أخذوا عن غير المتكلمين من المسلمين، أو أنهم تأثروا بغيرهم من المسلمين أو من غير المسلمين. وغاية ما يذكر في بعض الاماكن من كتابه لا يخرج عن الماع إلى رأي بعض الفلاسفة من أهل النظر، ويدون أن يربط بين أقوال الفلاسفة وأقوال مفكري المعتزلة ربطاً تاريخياً أو علمياً. مثال ذلك ما ذكر في مناقشة نظرية الطفرة «النظامية» ومناقشة أكثر أهل الكلام لها، بما فيهم (أبو الهذيل العلاف) وغيره. يقول (الأشعري): «وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله (بالطفرة)، منهم (أبو الهذيل) وغيره، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمرّ بها قبله، وقالوا: هذا محال لا يصح. . وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبداً من حجر آخر أثقل منه أرسل معه، من الفلاسفة وغيرهم وقالوا: أن الحجرين إذا أرسلنا سبق أثقلهما. .»^(١)

ب - الباقلاني :

وفي كتاب «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» يناقش (الباقلاني) سائر أهل الملل المخالفين لملة الاسلام من اليهود والنصارى والمجوس وأهل الثنية وأصحاب الطبائع والمنجمين، كما يناقش ماشجر من خلاف بين أهل الحق وأهل التجسيم والتشبيه وأهل القدر والاعتزال والرافضة والخوارج. ولكنه لا يشير إلى تأثير المتكلمين من أهل الاسلام إلا بزملائهم من المتكلمين المسلمين.

ج - البغدادي :

أما (البغدادي) في كتاب «الفرق بين الفرق». فإنه يرى أن جميع الفرق الاسلامية فرق ضلال باستثناء فرقة واحدة هي الفرقة الناجية أو أهل السنة والجماعة،

(١) - مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٨.

أهل الحق أو الأشعرية . وعنده أن القدرية المعتزلة عن الحق قد افترقت عشرين فرقة كل فرقة منها ، كما يقول ، تكفر سائرهما ، وتضاف إليها فرقتان ليستا من فرق الاسلام وأن انتسبتا إليه وهما الخبائية والحرارية . وعندما تحدث المؤلف عن (واصل بن عطاء) و (عمرو بن عبيد) و (أبي الهذيل العلاف) لم يذكر أنهم تأثروا بمذاهب من ملل غير المسلمين . ولكنه ذكر أن (النظام) عاش في زمان شبابه قوماً من الثنوية وقوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة وخالف بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة ثم خالف (هشام بن الحكم) فأخذ عن (هشام) وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب ، وأخذ عن (هشام بن الحكم) أيضاً قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات أجسام ، وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام في حيز واحد ، ودون مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحدة في دين الاسلام . وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يحسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف فأنكر أعجاز القرآن في نظمه وأنكر ما روي في معجزات نبينا (ﷺ) من انشقاق القمر ، وتسبيح الحصى في يده ، ونسوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا إلى انكار نبوته .^(٢) وقد قال (النظام) إن الروح جنس واحد وأفعاله جنس واحد وأن الأجسام ضربان : حي وميت ، وأن الحي منها يستحيل أن يصير ميتاً ، والميت يستحيل أن يصير حياً ، وإنما أخذ هذا القول من الثنوية البرهمية الذين زعموا أن النور حي خفيف من شأنه الصعود أبداً ، وأن الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل أبداً ، وأن الثقيل الميت محال أن يصير خفيفاً ، وأن الخفيف الحي محال أن يصير ثقيلاً ميتاً .^(٣)

ويذهب (البغدادي) في إيضاح ما يراه من صلة بين آراء (النظام) وبين الثنوية ، إلى القول بأن رأي النظام القائل بأن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ، ولا من الثلج تسخين وتبريد ، ليس هذا الرأي إلا «تحقيق قول الثنوية أن النور يفعل الخير ولا يكون منه الشر . والظلام يفعل الشر ولا يكون منه الخير لأن الفاعل الواحد لا يفعل فعلين مختلفين كما لا يقع من النار تسخين

(٢) - الفرق بين الفرق ص ٧٩ .

(٣) - المصدر السابق ص ٨٣ .

وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد . وأما قول (النظام) بأن الروح إذا كان فارق الجسد ارتفع ويستحيل منه غير ذلك فإنه ، في نظر (البغدادى) «بعينه قول الثنوية إذ الذي شاب من أجزاء النور بأجزاء الظلمة إذا انفصل منها ارتفع إلى عالم النور، فإن كان يثبت فوق السماء نوراً تتصل به الأرواح فهو ثنوي ، وإن كان يثبت فوق الهواء ناراً يخلص إليها النيران المرتفعة في الهواء فهو من جملة الطبيعيين الذين زعموا أن مسافة الهواء في الارتفاع عن الأرض ستة عشر ميلاً وفوقها نار متصلة بفلك القمر يلحق بها ما يرتفع من لهب النار، فهو إما ثنوي ، وإما طبيعي يدلس نفسه في غمار المسلمين» .^(٤)

وبينا يؤكد (البغدادى) تأثر (النظام) بالمانوية والدهرية والثنوية وأصحاب الطوائف والبراهمة والسمنية نجده لا يذكر إلا تأثر المعتزلة بعضهم ببعض حين يتحدث عن (الأسواري) و(معمّر بن عبّاد السلمي) ، رأس الملحدة وذنب القدرية كما يقول ، وعن (بشر بن المعتمر) و(الفوطي) و(المردار) و(الجعفرين) وكلاهما للضلالة رأس وللجهالة أساس ، وعن (الاسكافي) و(ثمّامة بن أشرس) و(الشّام) و(الخياط) و(الكعبي) و(الجبائين) ، وإذ يفصل القول في مذهب (الجاحظ) لا يشير إلى أنه تأثر بغير المعتزلة من المتكلمين إلا عندما يتحدث عن كتابه «طبائع الحيوان» فيقول : «ومن كتب (الجاحظ) «طبائع الحيوان» وقد سلخ فيه معاني كتاب «الحيوان» لارسطا طاليس وضم إليه ما ذكره (المدايني) من حكم العرب وأشعارها في «منافع الحيوان» .^(٥)

وقد خصص (البغدادى) في كتاب «أصول الدين» المعتزلة القدريّة بفقرة أبان فيها أن من الواجب تكفير كل زعيم من زعمائهم كما رأينا ، وأبان أن الأشاعرة أصحابه قد اختلفوا في الحكم على المعتزلة فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس لقول النبي (ﷺ) : القدريّة مجوس هذه الأمة ، ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين ،^(٦) ولكنه لم يشر إلى أن أفكارهم التي استحقوا عليها مثل هذا «الذم» إنما تأثروا في قولهم بها بمذاهب معينة من مذاهب غير المتكلمين المسلمين .

د - الاسفراييني :

وقد عمد (أبو المظفر الاسفراييني) في كتاب «التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين» إلى دراسة مقالات الفرق الإسلامية التي بدأ الخلاف

(٤) - المصدر السابق ص ٨٣ .

(٥) - المصدر السابق ص ١٠٦ .

(٦) - أصول الدين ص ٣٣٧ .

يظهر بظهورها بعد المصطفى وفي أيام الصحابة أو قريباً من عهدهم . وقد نهج في كلامه على القدريّة المعتزلة نهج (البغدادي) في كتابه «الفرق بين الفرق» فلخص مااتفق عليه جميعهم «من مساوىء فضائهم» ولم يذكر تأثرهم بغيرهم ثم أخذ يتكلم عن فرقهم فرقة فرقة ولم يصف شيئاً على مذهب إليه (البغدادي) بل أوجز الإشارة إلى تأثر (النظام) و(الجاحظ) فقال عن الأول إنه كان يصحب الثنوية والسمنية الذين يقولون بتكافؤ الفرص في حداثة سنه ، وفي حال كهولته كان يصحب ملحدة الفلاسفة وقد أخذ منهم قولهم بأن أجزاء الجزء لا تنتهي ؛ وقال عن (الجاحظ) إنه سرق أصول كتابه «طبائع الحيوان» . من كتاب (ارسطا طاليس) ومن كتاب (المدايني) الذي صنّفه في منافع أصناف الحيوان ، ولم يورد فيه شيئاً من كيسه ولا من ذات نفسه إلا أبياتاً ضمها إليها قالتها العرب في معانيها ، زين بها حشو كتابه» .^(١)

هـ - الجويني :

ويناقش (أمام الحرمين الجويني) في «كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» المعتزلة خاصة ، ومن تابعهم من أهل الأهواء ، ويتحدث باسم مذهب أهل الحق ، ويعلن أن أهل الملل اتفقوا على «ذم القدريّة ولعنهم وقد قال رسول الله (ﷺ) «لعنت القدريّة على لسان سبعين نبياً» ولكنه لا يشير البتة إلى أنهم تأثروا بغيرهم من فرق غير المسلمين ، وإنما يقتصر المؤلف في الواقع على اعتناق وجهة نظر كلامية أكثر منها تعلقاً بتاريخ الفرق الإسلامية ، شأنه في هذا شأن (الباقلائي) في كتاب «التمهيد» .
و - ابن حزم :

أما (ابن حزم) ، الظاهري المنزع ، فإنه يبدأ كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» . بالكلام على رؤوس الفرق المخالفة للإسلام ، أي على المذاهب الفلسفية المختلفة ، ويناقش أصحابها ، ويردّ عليهم ، ويبين رأيه أخيراً في أن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس ، وهذا نفسه ، لا غيره ، هو الغرض في الشريعة .^(٢) ثم يتبع النهج ذاته في تصديده لمعتقدات اليهود والنصارى ، قبل أن يتحدث عن نحل أهل الإسلام واقتراحهم فيها وإيراد ما شغب به من شغب منهم فيما غلط فيه من نحلته وإيراد البراهين الضرورية

(٧) - التبصير فقي الدين ص ٤٣ وص ٥٠ .

(٨) - الفصل ج ١ ص ٧٩ .

على ايضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعل في الملل . وعنده أن فرق المقرين بملة الاسلام خمسة وهم أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ، ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق .^(٩) وقد تحدث في فصول كثيرة عن «شنع المعتزلة» وفضح حماقتهم ولم يتردد في وصف نظرية الأحوال التي قال بها (أبو هاشم الجبائي) وهو كبير المعتزلة وابن كبيرهم بأنها أفك تقشعر منه ذوائب المؤمن ، وأنه جعل الله حاملاً للأعراض ، وأن قوله لكفر صراح ، وقائله «نذل» . أما المعتزلة ، جملة ، فإنها فرقة تلاعب بها إبليس . يقول (ابن حزم) فاعجبوا لتلاعب إبليس بهذه الفرقة الملعونة وسلوا الله العافية من أن يكلكم إلى أنفسكم ، فحق لمن دينه أزرى به لا يقدر على أن يهديه ولا على أن يضلّه أن يتمكن الشيطان منه هذا التمكن ولعمري أن هذا السؤال قد لزم أصل المعتزلة المضلّ لهم ولأن التزيم والمورد لجميعهم نار جهنم .^(١٠) ولكن (ابن حزم) لم يشر البتة إلى أن المعتزلة قد تأثروا بآراء ومذاهب أية فرقة من فرق الفلاسفة أو أهل الملل غير ملة المسلمين .

ز - الشهرستاني :

ويلعن (الشهرستاني) في كتاب «الملل والنحل» أنه أطلع على مقالات أهل العلم من أرباب الديانات والملل ، وأهل الأهواء والنحل ووقف على مصادرها ومواردها ثم أراد أن يجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ماتدين به المتدينون ، وانتحله المتحلون ، ولخص في كلامه على المعتزلة ، ما يعم طائفتهم أولاً ، وذكر بعدئذٍ ما يختص بطائفة طائفة منهم ورأى أن مقالة (واصل بن عطاء) بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة كانت مقالة غير نضيجه في بدئها ثم شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً . ولما قال (أبو هاشم الجبائي) فيما بعد بأنها حالتان مال (أبو الحسين البصري) إلى ردهما إلى صفة واحدة ، وذلك عين مذهب الفلاسفة وقد ردّ (الشهرستاني) مذهب (العلّاف) إلى عشر قواعد وأشار إلى أنه اقتبس الرأي من الفلاسفة في القاعدة الأولى وحدها وهي قاعدة القول بأن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، هي بحياة وحياته ذاته ، «وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن

(٩) - المصدر السابق ج ٢ ص ٨٨ .

(١٠) - المصدر السابق ج ٤ ص ١٥٢ .

ذاته واحدة لاكثره فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم.^(١١)

يقول (الشهرستاني): طالع (النظام) كثير من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن أصحابه بمسائل، منها قوله أن أفعال العباد كلها حركات فحسب، والسكون حركة اعتماد، والعلوم والارادات حركات النفس. ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة وإنما الحركة عنده مبدأ تغير كما قالت الفلاسفة من اثبات حركات في الكيف والكم والوضع والأين والمتى إلى أحوالها. ومنها قول (النظام) إن الانسان في الحقيقة هو النفس والروح، والبدن آلتها وقالبها، وهذا بعينه مقالة الفلاسفة، غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فما إلى قول الطبيعية منهم أن الروح جسم لطيف مشابه للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخله المائية في الورد والذهنية في السمس. . . وقد وافق (النظام) أيضاً الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وأحدث القول بالظفرة ووافق (هشام بن الحكم) في قوله أن الألوان والطعوم والروائح أجسام وأخذ القول بأن الله أكرم أولاد آدم بعضها في بعض من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الالهيين.

أما (معمر بن عباد) فإنه كان يذهب إلى أن الارادة من الله تعالى للشيء غير الله وغيره خلقه للشيء وغير الأمر والأخبار والحكم فأشار إلى أمر مجهول لا يعرف وقال ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرة كانت أو توليداً، وأفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة إلى إراداته لا على طريق المباشرة ولا على التوليد، وقد بنى (معمر) مذهبه، كما يقول (الشهرستاني)، على قول الفلاسفة، فأخذ منهم هذا القول حيث قضوا بإثبات النفس الانساني أمراً ماهو جوهر قائم بنفسه ولا متحيز ولا متمكن. ولما كان ميل (معمر) إلى مذهب الفلاسفة فقد ميز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القالب الذي هو جسده، وقال أن فعل النفس هو الارادة فحسب. والنفس إنسان. ففعل الانسان هو الارادة، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد. ونسب (الشهرستاني) إلى (معمر) كلاماً غير معقول انتهى إليه من جراء ميله إلى الفلاسفة القائلين أن علم الله

(١١) - الملل والنحل ج ١ ص ٦٢.

ليس علماً انفعالياً أي تابعاً للمعلوم بل علمه فعلي فهو من حيث هو فاعل عالم وعلمه هو الذي أوجب الفعل. (١٢)

لقد كان (الجاحظ) من فضلاء المعتزلة، والمصنّف لهم، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط وروج بعباراته البليغة وحسن براعته اللطيفة. ويؤكد (الشهرستاني)، بعد هذه الاماعة، أن (الجاحظ) قال بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة، وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها، ومذهبه مذهب الفلاسفة في نفي الصفات إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين أكثر منه إلى الالهيين. (١٣)

ولما انفرد (أبو علي الجبائي) وابنه (أبو هاشم) بإثبات إرادات حادثة لافي محل يكون الباري تعالى موصوفاً مريداً وتعظيماً لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناءً لا في محل إذا أراد أن يفني العالم، وأن أخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث تعالى أيضاً لا في محل. . فإن (الشهرستاني) يقرّ بأن ذلك قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلاً هوجوهر لا في محل ولا في مكان وكذلك النفس الكلية والعقول المفارقة، ولكن (الشهرستاني) لا يؤكد بأن (الجبائيين) أخذوا ذلك عن الفلاسفة. ومن تلاميذ (أبي هاشم) (أبو الحسين البصري) الذي انفرد بمسائل ويصفه (الشهرستاني) بأن «له ميلاً إلى مذهب (هشام بن الحكم) بأن الأشياء لا تعلم قبل كونها. والرجل فلسفي المذهب، إلا أنه روج كلامه على المعتزلة فراج عليهم لقلّة معرفتهم بمسالك المذاهب. (١٤)

يتضح مما سبق أن أحداً من مؤرخي الفرق الاسلامية، من أهل السّنة والجماعة، لم ينسب إلى أحد من المعتزلة أخذه عن الديانتين السماويتين السابقتين شيئاً، ولا أنه تأثر بمعتقد اليهود والنصارى، وإنما اكتفى (الأشعري) بالإشارة إلى أن كثيراً من أهل النظر والفلاسفة أنكروا نظرية الطفرة لدى (النظام) ولم يلمع إلى أية صلة مماثلة في أي مكان آخر. وذكر (البغدادى) أن (النظام) عاش في شبابه قوماً من الثنوية والسّمنية ثم خالط قوماً من ملحدة الفلاسفة كما خالط (هشام بن الحكم) فوصل إلى آراء تحقق قول الثنوية أو تطابقها. كما ذكر أن (الجاحظ) تأثر في كتاب

(١٢) - المصدر السابق ص ٩١.

(١٣) - المصدر السابق ج ١ ص ١٠٢.

(١٤) - المصدر السابق ج ١ ص ١١٢.

«طبائع الحيوان» بكتاب (أرسطو) وكتاب (المدايني). ولم يصف (الاسفراييني) إلى رأي (البغدادي) شيئاً.

أما (الشهرستاني) فإنه ينسب إلى أتباع (واصل بن عطاء) اطلاعهم على كتب الفلاسفة قبل انضاجهم نفي الصفات الالهية، وأن (العلاف) قد اقتبس الرأي من الفلاسفة في قوله بأن صفات الله هي ذات الله، وأن (النظام) طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة كما وافق (هشام بن الحكم) في أن الألوان والطعوم والروائح أجسام وأنه أخذ نظرية الكمون من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة؛ وأن (معمر بن عباد) مال إلى الفلاسفة كما مال (الجاحظ) إليهم، ولكن هؤلاء الفلاسفة جميعاً هم من الفلاسفة الطبيعيين دون الالهيين. وأما (الجبائيان) فقد جاء، في نظر (الشهرستاني) بما يقرب من مذهب الفلاسفة، وانفرد (أبو الحسين البصري) بأنه فلسفي المذهب وأنه مال إلى (هشام بن الحكم) وأنه روج كلامه على المعتزلة فراج عليهم.

وجدير بالملاحظة أن هذه الاشارات إلى تأثير المعتزلة بالفلاسفة، الفلاسفة الطبيعيين، أو بقوم من ملحدة الفلاسفة، أو تأثيرهم بـ (هشام بن الحكم) جاءت كلها في معرض مناقشة أهل السنة والجماعة لأراء خصومهم من المعتزلة، أو القدرية، أو القدرية المعتزلة كما يقول (البغدادي) بوجه خاص. ولذا فإن من الواجب مراعاة هذا الجوال الجدلي عندما يريد الباحث أن يستخلص دلالة تاريخية صحيحة على تأثير مفكري المعتزلة بمن سبقهم أو واكب تطورت تفكيرهم من أصحاب المذاهب والآراء الفكرية، بعد أن وجدنا أن أحداً من مؤرخي الفرق الاسلامية لا ينسب إلى أحد من مفكري الاعتزال تأثيره «التاريخي» بأفكار يهودية ولا مسيحية، وأن نسب بعض هؤلاء المؤرخين إلى بعض ممثلي الاعتزال، ولا سيما (النظام) تأثيره بمذاهب الثنوية والسمنية على الرغم من اعتراف هؤلاء المؤرخين أنفسهم بأن (النظام) خير من رد على هذه المذاهب الاثنية والديسانية في أماكن أخرى من كتبهم، وقد وصفوا باستغراب مانسبوا إلى (النظام) من أفكار توافق أو تطابق في رأيهم آراء الثنوية أو السمنية عند قياسها ببراعته في الرد على الاثنية بأنها من عجائب (النظام). وهذا يعني بوضوح اعترافهم بفضل (النظام) المتكلم في الدفاع عن التوحيد الاسلامي، ولكنهم وجدوا أن آراءه تقرب أو تطابق معتقدات اثنية فاهتبلوا فرصة هذا التقارب أو التطابق الذي استتجوه فنسبوا إلى (النظام) تأثيره بالثنوية أو البرهمية.

ويبقى من الصحيح أن (الشهرستاني) وحده هو الذي يترنح منزعاً أقرب إلى الموصوعية التاريخية حينها ينسب إلى بعض ممثلي الاعتزال تأثيرهم ببعض الفلاسفة وبـ (هشام بن الحكم). وهو يدقق القول بأن هذا التأثير يتجلى في ميدان الأخذ عن الفلاسفة الطبيعيين دون اللاهيين.

٢ - رأي الباحثين المحدثين :

وعلى الرغم من أن مؤرخي الفرق الإسلامية لا يعتبرون الديانتين اليهودية والنصرانية من المصادر التي أفاد منها علماء الكلام خاصة، وأن ردّوا على اتباعهما، وناقشا عقائدهما، فإن من الباحثين المحدثين من المستشرقين وغير المستشرقين من يرى تأثير المعتزلة بالتفكير اليهودي والمسيحي والفلسفي اليوناني وغير اليوناني ولا سيما الهندي والفارسي.

ففي مجال القول بالتأثير اليهودي نجد فريقاً من الباحثين يعتمدون مراجع عربية قديمة ويستنتجون منها ما يستنتجون. فقد روى (ابن الأثير) أن (ليبيد بن الأعصم) قال بخلق التوراة فأخذ ابن أخته (طالوت) هذه المقالة عنه وصنّف في خلق القرآن فكان بذلك أول من ذهب هذا المذهب.^(١٥) وذكر (الخطيب البغدادي) أن (بشراً المريسي)، وهو يجمع بين الأرجاء والاعتزال، ويقول بخلق القرآن، كان أبوه يهودياً صباغاً بالكوفة.^(١٦) ولكننا لا نرى أن في هذا القول ما يؤكّد أن (بشراً) أخذ عن أبيه القول بخلق القرآن، قياساً على القول بخلق القرآن، ولسنا نحسب أن أي يهودي بالكوفة كان يقول بذلك ولعل عمله بوصفه صباغاً يبعده عن دقائق النظر الجدلي في اللاهوت اليهودي. وما يذكر في هذا المجال نقلاً عن (ابن قتيبة) أن أول من قال بخلق القرآن هو (المغيرة بن سعيد العجلي) (المتوفى سنة ١١٩ هـ) وكان من أتباع (عبد الله بن سبأ) اليهودي.^(١٧) ولكننا نذهب إلى أن نظرية خلق القرآن ذات جذور أقدم من العقد الثاني من القرن الهجري الثاني.

وفي مجال القول بالتأثير المسيحي نجد تلخيصاً لهذا التأثير في ما كتبه المستشرق (دي بور) إذ يقول: «لا شك أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية أبلغ التأثير،

(١٥) - تاريخ ابن الأثير ج ٧ ص ٤٩.

(١٦) - تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١.

(١٧) - عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤٨.

فتأثرت العقائد الاسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية. . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأول في الاسلام وبين العقائد المسيحية شبيهاً قوياً، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالاً مباشراً. وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار، ولعل مسألة الارادة لم تبحث من كل وجوهها في زمن من الازمان، ولا في بلد من البلاد مثل ما بحثها المسيحيون في الشرق أيام الفتح الاسلامي، وكان هذا البحث متصلاً بالمسيح أولاً وبالانسان بعد ذلك.^(١٨) ويقوم إلى جانب هذه الشواهد الواضحة لدلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار تتلمذوا لأساتذة مسيحيين.

وقد بحث هذا التأثير المسيحي في علم الكلام عامة، ولدى المعتزلة بوجه خاص، عدد من المستشرقين وغيرهم مثل (الفرد فون كريم) و(كارل هنريش بكر) و(الفونسو نلينو) و(موريس س. سيل)، وقد اعتمد الأخير مقارنة لما نسب إلى (يوحنا الدمشقي) من آراء تقابل بعض آراء القدرية، ويستدل الأستاذ (زهدي جار الله) من كتابات (يحيى الدمشقي) وتلميذه (ثيودور أبي قره) أسقف حرّان على أن «مجرد وجود (يحيى الدمشقي) وأمثاله من المتكلمين بين المسلمين كافٍ لحدوث التأثير». ^(١٩) ثم يرفد رأيه بتأكيد تأثير اللاهوت المسيحي في نقاط خمس هي: القول بخير الله تعالى، وبالأصلح، وبنفي الصفات والأسماء، وبالمجاز والتأويل وبحرية الارادة، ولكنه لا يلبث أن يراجع عن الجزم بأن هذا الشبه، على عظمه، لا يبلغ منزلة الجزم. يقول: أن كل من يطلع على عقائد المعتزلة لا يفوته أن يدرك بسرعة الشبه العظيم بين قولهم في نفي القدر واثبات حرية الارادة وبين ما سبقهم إليه (يحيى الدمشقي) من القول فيهما. غير أن هذا الشبه، على عظمه، يجب ألا يجعلنا نجزم بتأثير المعتزلة بأقوال (يحيى) في القدر، لأن الخلاف في القدر من المسائل الأولية التي تعرض للعقل البشري في بدء تفكيره». ^(٢٠)

(١٨) - تاريخ الفلسفة في الاسلام - ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة في القاهرة ١٩٣٨ ص ٤٨ .

(١٩) - زهدي جار الله . المعتزلة ص ٢٥ وانظر: عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين ج ١ المعتزلة والأشاعرة ص ١١٢ وما بعد.

(٢٠) - زهدي جار الله: المعتزلة ص ٣١.

وإلى مثل هذا الرأي انتهى (الدكتور عبد الرحمن بدوي) إذ يقول: «إن التشابه ليس كبيراً ولا مقنعاً بحيث يؤذن بوجود مؤثر ومتأثر، فما يورده (يوحنا الدمشقي) قد ورد قبل ذلك مراراً في كلام (أوريجانوس) وغيره، وهو كلام منتشر شائع لدى القائلين بحرية الإرادة من فلاسفة ولاهوتيين، ومن الممكن أن يقول به المتكلم المسلم ابتداءً من عنده دون حاجة إلى تلقيه من (يوحنا الدمشقي) أو غيره، خصوصاً والأمثلة التي يوردها (يوحنا) لا ترد - لاجزئاً ولا كلياً - لدى القدرية».^(٢١)

وفي مجال تأثير الفلسفة اليونانية والهندية نجد من يقول بأن الاعتزال «قد تأثر في آخر تطوراته تأثيراً كبيراً بالفلسفة اليونانية» وهذا ماذهب إليه (شتين) بينما يؤكد (ماكدونالد) أن فرقة القدرية «تأثرت من غير شك بأساليب الكلام اليونانية كما تطورت في المدارس البيزنطية والسورية»،^(٢٢) ويمضي (هاملتون) إلى الزعم بأن «المعتزلة كانوا يصبون عقائدهم في قوالب الأفكار اليونانية، ويستوحون تأملاتهم الدينية من الميتافيزيقا اليونانية بدلاً من القرآن».^(٢٣) ولكننا نستطيع أن نتخذ اختلاف الباحثين في تأثير (اليونان) أو تأثير (الهند) على الفكر الاعتزالي خاصة، وعلى المتكلمين المسلمين بوجه عام، نتخذه نموذجاً لدعوى مثل هذا التأثير الفلسفي، ونلقاه في صدد «أصول» القول في الجوهر الفرد أو بالجزء الذي لا يتجزأ. فقد انقسم الباحثون إلى فئتين: الأولى ترد هذه النظرية إلى التأثير اليوناني، وقد افترق أصحابها إلى رأيين: فذهب (سانتيلانا) و(مونك) إلى القول بتأثير (لوسيب) و(ديمقريط) و(أبيقور)، وذهب (دي بور) إلى تأثير (أناكساغور). أما الفئة الثانية فقد قالت بأن أصل هذه النظرية يرجع إلى المذهب الذري عند الهنود، على اعتبار أن المعتزلة والهنود يعتبرون المعدوم شيئاً، وإن كلا الفريقين أعطى الجوهر الفرد أوصافاً متشابهة. وهذا ماذهب إليه الدكتور (س. بينيس) ومن قبله (هورتن).^(٢٤)

بيد أن من الحق، هنا أيضاً، أننا لانستطيع الجزم بوجود تأثير حقيقي إلا إذا كان الجوهر الفكري - على الأقل - متمثلاً لدى المؤثر والمتأثر إلى حد كاف. فإذا كانت النظرية

(٢١) - الدكتور بدوي: المصدر المذكور ص ١١٩

(٢٢) - نمو اللاهوت الاسلامي ص ١٣١.

(٢٣) - أ. ر. هاملتون: المحمدية ص ٩٠.

(٢٤) - انظر س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود - ترجمة أبو ريده - القاهرة ١٩٤٦.

الاسلامية تشبه من بعض الوجوه نظرات مماثلة في غيرها من الفلسفات، إلا أن جوهرها مختلف. فهي تغاير مثلتها اليونانية بأن هذه تعتقد بالية تتحكم في العالم ومصدر الذرات بينما هي عند مفكري الاسلام تستمد من مذهب رוחي يؤمن بأن كل ما في العالم من وجود وحركة وفناء لا يتم إلا بإرادة إلهية. ثم أن الجواهر عند الكلاميين توجد في زمان وتنتهي في زمان، والزمان حادث فهي حادثة. بينما هي عند (ديمقريط) وغيره أزلية باقية، أضف إلى ذلك أن الجزء عند أغلب القائلين به من الاسلاميين لا يوجد في الطبيعة منفرداً - كما هو رأي (ديمقريط) - وإنما هو متحقق في الأجسام، كما أن النظرية الاسلامية تختلف عن مثلتها الهندية التي يمثلها مذهب الجينا الهندي، لارتباط وجود الجوهر عند المسلمين دائماً بالقدرة الإلهية لأنه فرع عليها، فما دام الله قادراً على كل شيء، فهو قادر على تفريق الجسم إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع^(٢٥). والراجح أن المعتزلة لم يقتبسوا مذهباً فكرياً كاملاً بل كونوا مذهباً خاصاً بهم اختلفوا في بعض التفاصيل بحسب منازعهم الفكرية المتعمقة خلال صراعهم العقائدي، واتفقوا على المبدأ العام.

وصفوة القول، أن الثقافة العربية الاسلامية لم تخرج في رأينا - تاريخياً - عن مسلك حياة أية ثقافة في التاريخ. فهي قد وعت إبان نموها الجدلي حقيقة منازعها، وانطلقت من خصائص أصالتها، واستجابت لمعطيات ظروفها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأنجبت حركة الكلام، هذه الحركة المثلثة للفلسفة العربية الحقيقة بحسب ما يرى (ريتر) و(هاربروكر) و(رينان) وغيرهم، وكان في أوج هذه الحركة مذهب الاعتزال، وأكد (هاملتون)، مقتضياً في ذلك ماذهب إليه مؤرخو الفرق من المسلمين، وما أيدناه بتفسيرنا لنشأة الاعتزال جديلاً، أكد على أن حركة الاعتزال كانت انعكاساً للتطرف المذهبي للخوارج المتعصبين من ناحية، وللتراخي الخلقي للجماعة المرجئة من ناحية أخرى^(٢٦). ولم يجاوز ماأخذ المعتزلة عن التيارات الفكرية غير الاسلامية نطاق الأدوات، بحسب تعبير المستشرق (كارل هينرش بكن)، أدوات الجدل والصراع الفكري الذي خاضه هذه التيارات بينما ظلت الفكرة الأساسية لهم ذات جذور إسلامية، لأنها كانت وظلت مرتبطة بالقرآن الذي كان يصارع هذه

(٢٥) - عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف (بيروت ١٩٧١ ص ١٢٥).

(٢٦) - المحمدية ص ٨٩.

التيارات وينظر إليها نظرته إلى الدّ الأعداء. يقول: «إن الميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية، في عصر تغلّغت فيه الهلينية. وفي اللحظة التي تخطى فيها الاسلام حدود مهده الأول، بدأ الصراع والتصادم. . إن المانوية والزرادشتية كانتا عدوتين خطيرتين، كالسيحية على أقل تقدير، وأن «غنوص» المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطيرة على الاسلام خطراً مباشراً. لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الاسلام، ونعني بها المعتزلة، قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية. . فالغنوص إذن كان يحارب الاسلام دينياً وسياسياً، وفي هذا النضال استعان الاسلام بالفلسفة اليونانية، فكان الاسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذي خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذهب الخلاص»^(٢٧)

يتضح إذن، أننا نذهب إلى أن النظرة القرآنية إلى مفهوم الله والوحي والنبوة والرسالة وانتظام الكون في الدارين هي التي غذّت الفكر العربي بنسخ ثقافة نامية أنجبت في الاسلام علم الكلام كما أنجب الدين اليهودي تلموداً ولاهوتاً وكما أنجب نمو الفكر المسيحي «السكولاستيك». وعندنا أن الحاجة الجمعية للثقافة العربية الاسلامية هي التي جاء علم الكلام الاسلامي لتلبيتها بالدرجة الأولى. ومن تطور هذه الحاجة في تضاعيف التاريخ ولدت فرق الكلام.

ثانياً: تأثير المعتزلة في:

١ - أهل السنة:

لقد أشرنا إلى جوانب شتى من صراع المعتزلة في سبيل الدفاع عن الاسلام، عن مذهبهم الكلامي في الاسلام، وألعبنا إلى تكامل مذهبهم ثقافياً، ولزدهار سلطانهم سياسياً، وإقلاعهم عن حياة شيوخهم الأولين الذين اعتزلوا الدولة في عهد الخلفاء العباسيين الأوائل، حتى كان عصر (المأمون) وخليفته، ويسط المعتزلة نفوذهم في البلاط وتورطهم في محنة خلق القرآن، حتى أفل نجمهم وانحسر مذهبهم، وانتصر المحدثون وخصوم المعتزلة من الأشاعرة وأهل السنة والجماعة، وتعالى سلطة الحنابلة وقوي نفوذهم فألفوا بدورهم - حكومة داخل الحكومة، حتى أنهم صاروا

(٢٧) - التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية. ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة ١٩٤٠ ص ٨ ومابعد).

يكبسون سنة ٣٢٣هـ دور القوادير والعموم في بغداد، فإن وجدوا نبيذاً أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، ومنعوا الناس من الجلوس إلى (محمد بن جرير الطبري) لأنه ألف كتاباً في اختلاف الفقهاء لم يذكر فيه (أحمد بن حنبل)، فسئل عن ذلك فأجاب: لم يكن (أحمد) فقيهاً، وإنما كان محدثاً، وما رأيت له أصحاباً يعمل عليهم...

اندحر المعتزلة سياسياً، ولم تقم لهم قائمة بعد «الحنة»، ولكن تأثيرهم الفكري بل والمذهبي ظل قوياً في تضاعيف الثقافة العربية الإسلامية، وفي وسعنا أن نجلو بعض هذا التأثير إذ نراه تأثيراً مزدوجاً، سلبياً وإيجابياً. فمن تأثير المعتزلة السلبى أن أخذ الجهمود العقلي ينتشر شيئاً بعد شيء ارتكاساً عليهم فقد أمر (المتوكل) الناس بالتسليم والتقليد، وظل عهد علماء «التخلف من عهد (المتوكل) على هذا المنوال: «تسليم بالقضاء والقدر، وتسليم بما كان ويكون، وتقليد للسابقين، وتقليد في الفتاوى والآراء، ومن ثم تكاد تكون الكتب المؤلفة في الحديث والفقه والتفسير، بل والنحو واللغة من عهد (المتوكل) صورة واحدة، إن اختلفت في شيء فاختلفت في الأطناب والايجاز، والبسط والاختصار أما الترتيب فواحد، وأما الأمثلة فواحدة، وأما العبارة الغامضة في الكتاب الأول فغامضة في الكتاب الأخير: كلها خضعت لأمر (المتوكل) بالتسليم والتقليد، وانعدمت فيها كلها الشخصية لأن الشخصية عدوة التسليم والتقليد. ولو بقي الاعتزال لتلون المسلمون بلون آخر. أجل من لونهم الذي تلونوا به». (٢٨)

أما التأثير الإيجابي الذي أنجبه المعتزلة فإنه يظهر أول ما يظهر، إن صح القول، لدى خصمهم «ذي القربى»، خصمهم الأول، (أبي الحسن الأشعري)، وكان تلميذاً (للجبائي)، يدرس عليه فيتعلم منه، ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة وكان صاحب نظير في المجالس، وذا إقدام على الخصوم. (٢٩) ولم يكن من أهل التصنيف وكان إذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع، وربما يأتي بكلام غير مرض. ثم «هدى» (الأشعري) ورجع عن الاعتزال فكان رأس حركة الأشاعرة التي «فلسفت» مذهب أهل الحق، أو السنة والجماعة، وقد وقف (الأشعري) موقفاً وسطاً، بين غلو أهل العدل والتوحيد من

(٢٨) - أحمد أمين: ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٠٣.

(٢٩) - ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام الأشعري (دمشق ١٣٤٧ هـ ص ٩١).

جهة، وغلو السلف المناقض من جهة أخرى، فجاء بنظرياته المختلفة مثل نظرية الكلام النفسي ونظرية الكسب وما إلى ذلك، ولا يتردد (ابن عساكر)، في دفاعه عن (الأشعري) في أن يؤكد أن «عبقريته» قد تفتحت بعد أن من الله عليه بالاهتداء، ذلك أنه كان يأخذ القلم يكتب فربما ينقطع وربما يأتي بكلام غير مرض، «وتلك حالته في الابتداء، لا بعدما من الله عليه به من الاهتداء، فإن تصانيفه مستحسنة مهذبة، وتواليه وعباراته مستجادة مستصوبة».^(٣٠) وكان (ابن الجوزي) يقول: أن (الأشعري) ظل دوماً معتزلياً. فإذا صح أن الأشاعرة يؤلفون مدرسة فكرية نامية متسقة، وهذا صحيح، فإن تأثير المعتزلة في زعيم الأشاعرة يمتد بلا ريب، عبر زعيمهم، ومن خلال تبادل التأثير بين الأتباع «المتعاصرين» من مفكري الأشاعرة والمعتزلة، يمتد إلى المدرسة الأشعرية بأسرها. وما يصح قوله في صدد تأثير المعتزلة على المدرسة السنية الأولى، مدرسة الأشاعرة، يصح كذلك في المدرسة السنية الثانية، مدرسة (أبي منصور الماتريدي)، حتى أن هذه المدرسة الماتريدية سميت باسم «المعتزلة المتسترين» لأنها تعطي العقل سلطاناً أكثر مما يعطيه الأشاعرة. فالأشاعرة مثلاً يعتبرون معرفة الله واجبة بالشرع، بينما الماتريدية يعتبرونها مدركة الوجوب بالعقل، والأشاعرة لا يعتبرون للأشياء حسناً ذاتياً يدركه العقل من غير أمر الشارع، والماتريدية يقررون أن للأشياء حسناً ذاتياً يدركه العقل أيضاً. فإذا كان الميدان الذي تسير فيه هذه الفرق الإسلامية، التي لاخلاف بين المسلمين في إنها جميعاً من أهل الايمان، ذا أقسام أربعة، فعلى طرف منه المعتزلة، وعلى الطرف الآخر أهل الحديث، وفي الربع الذي يلي المعتزلة الماتريدية، وفي الربع الذي يلي المحدثين الأشاعرة.^(٣١)

٢ - الشيعة :

وإلى جانب هذا التأثير الإيجابي المستمر الذي أحدثه الفكر المعتزلي في مدرستي السنة والجماعة نجد تأثيراً إيجابياً آخر مستمراً أيضاً ترجع جذوره إلى زعيم الفرقة الزيدية من الشيعة وقد أخذ فيما يروى عن (واصل بن عطاء) نهجه الفكري وكثيراً من آرائه في الاعتزال، وقد قوي هذا التأثير الاعتزالي واشتد واتسع واستمر بدءاً من القرن الهجري الرابع حين سعى المعتزلة إلى استعادة بعض مكانتهم في المجتمع في أثر ضربة (المتوكل) وخلفائه ووجدوا أن الوسيلة إلى ذلك هي التقرب من السلطة الحاكمة الفعلية

(٣٠) - المصدر السابق ص ٩٢.

(٣١) - محمد أحمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية (القاهرة ص ٢٩٣).

في ظل خلفاء بني العباس، وكانت آنذاك سلطة (بني بويه)، وهم يعتنقون التشيع، فأخذ المعتزلة باستمالتهم، بغية الاحتواء بهم، والاستعانة بنفوذهم على انفاذ مايمكن انفاذه من وضعهم المتدهور تجاه خصومهم من الأشاعرة ومن الحنابلة بوجه خاص. ويذكر (المقرئزي) في «خططه»^(٣٢) أن مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية في العراق وخراسان وماوراء النهر ودخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء، وفشت مقالات الاعتزال في صفوف الشيعة. وذكر (المقدسني) بعد أن قام برحلات واسعة خلال القرن الرابع وطوّف في أرجاء البلاد الإسلامية أنه وجد أكثر الشيعة في بلاد المعجم معتزلة وأكثر فقهاءهم على الاعتزال، بل أن الأمير البويهي (عضد الدولة) اعتنق الاعتزال، ومضى العامة في (الري) على درب الفقهاء في القول بخلق القرآن، وكان معظم السكان في خوزستان معتزلة، وكذلك كان شيعة عمان وصعدة والسروات وسواحل البحرين وفي شمال العراق. ^(٣٣) ويذهب (آدم ميتز) إلى أن الشيعة هم ورثة المعتزلة من حيث العقيدة والمذهب. يقول ولويشيء من الغلو: «لم يكن للشيعة حتى ذلك الوقت مذهب كلامي خاص بهم، فاقتبسوا عن المعتزلة أصول الكلام وأساليب، حتى أن (ابن بابويه القمي)، أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري اتبع في كتابه «العلل» طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء». ^(٣٤) ومضى (المقرئزي) إلى تأكيد أنه «قلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي». ^(٣٥) ووضع (ابن المرتضى)، الامام الزيدي، كتاباً نصر فيه الاعتزال ودافع عنه.

٣ - الكندي:

بدأ الاعتزال دفاعاً عن الاسلام، ونهض مجارب الملل المخالفة، والنحل المبيانة، ولكنه ماعتم أن تفلسف فطرح على بساط البحث مشكلة الاتفاق بين العقل والنقل، والفلسفة والدين، وقد قال المعتزلة بهذا الاتفاق، وجرى عليه في أثرهم، أو إلى جانبهم، الأشاعرة أنفسهم والفلاسفة المسلمون بالمعنى الصحيح، من (الكندي) إلى

(٣٢) - خطط المقرئزي ج ٤ ص ١٨٤.

(٣٣) - المقدسني: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ٤٣٩ وما بعد.

(٣٤) - آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع - ترجمة محمد عبد الهادي أبوريده (القاهرة ١٩٤٠ ج ١ ص ١٠٢).

(٣٥) - الخطط ج ٤ ص ١٦٩.

(ابن رشد) ومن الممكن اعتبار (فيلسوف العرب) جسراً انتقلت فوقه الثقافة العربية الإسلامية من ميدان الكلام إلى ميدان الفلسفة، وقد كان التأويل العقلي الاعتزالي عند (الكندي) هو ذاك الجسر. فهو يصرح بقوله: «إن كل ما أدّاه النبي (ﷺ) عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل». وقد سأله تلميذه (أحمد بن المعتصم) أن يشرح له معنى آية «والنجم والشجر يسجدان» فأطلق على الجواب اسم «رسالة في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعة الله عز وجل». وبين فيها معنى السجود والطاعة في اللغة الحقيقة وبالمجاز وخلص إلى أن سجود النجوم لله - لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح الشرعي - معناه هو أنها - بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير، تحقق إرادة بارئها وتنتهي إلى أمره، وتؤدي وظيفتها المعينة لها في نظام العالم - وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً أنه سجود».

ويذكر (القفطي) و(ابن أبي أصيبعة) أن (الكندي) كتاباً في أن أفعال الباري كلها عدل لا جور فيها، وأن له كتباً في التوحيد، والعدل والتوحيد هما أكبر أصليين من أصول المعتزلة، وهو يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على الثنوية والمنانية والملحدين. وقد كتب خاصة في الاستطاعة وزمان وجودها، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه، وقد كان متصلاً بخلفاء العباسيين الذين ناصرُوا المعتزلة، وأصابه شيء شيء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد (المتوكل) وعلى هذا فإن في آرائه في المسائل الكلامية نزعة المعتزلة. (٣٦)

٤ - السجستاني:

وليس من الغلو فيما نحسب أن نمرّ عبر تأثير (الكندي) في (الفارابي)، ونلقى تأثير الاعتزال لدى بعض تلاميذ هذا الأخير، ومنهم (أبو زكريا يحيى بن عدي)، النصراني اليعقوبي، وقد أوضح المستشرق (بريه) أنه أخذ عن (أبي بشرمى) وعن (الفارابي) واعتنق الحل «القدرى» أي الاعتزالي في مسائل اللاهوت. (٣٧) وقد مضى

(٣٦) - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١١٧.

(٣٧) - عادل حوا: الفكر الانتقادي لدى جماعة اخوان الصفاء - (بيروت ١٩٤٨) ص ٣١٠ (باللغة الفرنسية).

تأثير الاعتزال إلى أحد تلاميذ (ابن عدي) وهو (أبوسليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني) وقد التف حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وكانوا يتداولون الرأي في المشكلات الفلسفية والدينية معاً، وقد تحولت أحاديثهم «المجمعية» إلى «فلسفة لفظية يدور الجدل فيها حول تحديد المعاني والتدقيق في التمييز بينها، وكان الناس من كل طائفة يلتقون في هذه المجالس، لا يسأل سائل عن بلادهم ولا عن مللهم، وكانوا جميعاً يرون أن في كل رأي نصيباً من الحق، ولذا يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأي الصائب، وأن العلم الذي يشتغل به أشرف العلوم، ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف،^(٣٨) وقد كان (التوحيدي) اللسان الناطق بها يدور في تلك الجلسات، تحدث عنها في كتاب «الامتناع والمؤانسة» بوجه خاص، ونحن نلمس الفكر العقلي الاعتزالي من خلال الكلام على تلك «الليالي» جميعاً، كما نلمس التحرر الثقافي في النكت الأدبية الجريئة أحياناً التي تختتم بملحها جلسة كل ليلة فترفع في جوها الأنيق السار.

• - اخوان الصفاء:

والى جانب جمعية (السجستاني) المفتوحة العلنية وإن كانت جلساتها تعقد في الليل، توجد جمعية مغلقة سرية شهيرة لاستطيع بوجه الدقة تحديد مكان ظهورها وزمانه ولا عدد أعضائها ولا أسمائهم، وإنما نستطيع الانطلاق من التنف التاريخية المحدودة التي وصلتنا عنها، ومن تحليل النصوص والرسائل التي كتبوا بعضها للعامة وخصوصاً الخاصة برسائل معينة أخرى، وقد كان تأثير المعتزلة في هذه الجمعية التي سبقت جمعية (أبي سليمان)، أوضح منه في جماعة (السجستاني)، ونعني بها جمعية اخوان الصفاء وخلان الوفاء، وقد أطلقوا على أنفسهم أيضاً اسم: أهل العدل وأبناء الحمد، وفي تسميتهم أنفسهم بأهل العدل إشارة جلية إلى إجلالهم الاسم الذي هو أحب الأسماء إلى المعتزلة، وقد قرنوا ذكره بقولهم أبناء الحمد، فكان الحمد والمدح ينصبان في اعتبارهم على معنى أهل العدل.

إن الدراسة المتأنية الموضوعية لرسائل إخوان الصفاء وهي الرسائل التي أذاعوها

(٣٨) - المصدر السابق ص ١٥٦.

في الناس، ولكن في الخفاء، وللرسالة الجامعة، أو جامعة الجامعة التي اختصوا بها الخاصة من أتباعهم، لا تحل لغز الجمعية حلاً تاماً، ولكن التحليل النقدي لهذه النصوص يبين خصائص تفكيرهم بما يبيح تحديد هوية ثقافية تميز مؤلفي هذه الرسائل جميعاً، وهي أنهم «معتزلة متأخرون». وكان (القفطي) في كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» قد ذكر رأياً ينسب تصنيف «الرسائل» إلى «بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول» وذهب عدد جم من الباحثين المحدثين في الشرق والغرب إلى تأكيد السمة الاعتزالية التي تسم مذهب جماعة اخوان الصفاء، مثل (شمولدرن) و(براون) و(نيكلسن) و(اسين بالاسيوس) و(دي بور) و(جرجي زيسدان) و(عبد اللطيف الطياوي) وغيرهم. ^(٣٩) وقد ذكر (التوحيدى) من أسماء «الاخوان» اسم (زيد بن رفاعه) و(أبي سليمان البستي المقدسي) و(أبي الحسن علي بن هرون الزنجاني) و(أبي أحمد المهرجاني) و(العوفي)، ولعله نفسه كان ينتمي إليهم، وقد وصفهم بقوله: «كانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتضافت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله. وذلك أنهم قالوا: أن الشريعة قد دنّست بالجهالات، واختلطت بالفضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال».

ويكفي أن نشير هنا إلى الفكر الانتقادي لدى هؤلاء (الاخوان) لنلمس إلى جانب اتجاههم العقلي والفلسفي روحهم الاعتزالية ومسلكتهم التحرري والانساني، وهذا ما يذكرنا مباشرة بموقف أمثال (النظام) و(الجاحظ) من شيوخ الاعتزال. فقد بحثوا، في جملة ما بحثوا، اختلاف الناس حولهم بالعقيدة والنظر، واصطراعهم في السلوك والعمل. وعابوا على كل ذي رأي انحيازه لرأيه على أنه وحده حق وصواب، وتصرفه بحسب ما يراه حقاً وعدلاً. وهذا التعصب والانحياز مصدر الفساد الشامل الذي لا يصلحه سوى الأخذ بمذهبهم والانضمام إلى جماعتهم. وقد وسّع (اخوان الصفاء) آفاق المعرفة وتوسعوا في قبول لبائها. ووجدوا أن الحقيقية نتاج العقل والنقل، وثمرة التطور في الطبيعة والتاريخ فالأديان كلها، والمذاهب كافة، واللغات والأجناس

(٣٩) - عادل هوا: الفكر الانتقادي لدى جماعة اخوان الصفاء ص ٣٠٢.

والأقوام والأزمنة والبلدان، كل ذلك ينتهي إلى أن الحق مارأوا. ومثال هذا الحق اتحاد كلمة البشر - من حيث وحدة صورتهم الانسانية - فيكون مثاهم الاسمى هو العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، المللكي الأخلاق، الرباني الرأي، الألهي المعارف، الصمداني. ولا يبد للمتتمين إلى جماعة (الأخوان) من التعاون فيما بينهم بالعلم وبالمال. «فمن رزق المال والعلم جميعاً يجب عليه أن يؤدي شكر ماأنعم الله جل وعز به عليه بأن يضم إليه أخاً من إخوانه ممن قد حرهما جميعاً ويواسيه من فضل ماأنه الله من المال ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا، ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة، ولايمن عليه بما ينفق عليه من المال، ولايستحقه، ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه. . . . وهذه التعاونية الاشتراكية الانسانية لا تستهدف سوى غرض أخلاقي يمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لانقاذ العقل من الانحراف والزلل، والقضاء على آفات العمل للخلاص من الهلاك والنفرة والتنافر والشحناء. وبهذا النهج الانتقادي العقلي تطهر اليد ويظهر الذهن ويتم، من ثم، اتفاق العقول والجوارح، ويتحقق المثل الأعلى في الأرض، بتحقيق جوهر الانسانية في الانسان.

وقد دعم (اخوان الصفاء) هذا المنزع الانساني الجريء المتحرر في عصرهم بانتقادات جريئة عقلية مسهية تتناول الآفات العارضة على العقل من جهة، كالموى الغالب نحوشيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه، والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة الثبوت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، وحب الرئاسة من غير استحقاق. . كما تتناول انتقاداتهم من جهة اخرى الآراء والاعتقادات التي لايقرها العقل السليم، ولا يستسيغها المنطق الصحيح، وهي آراء ضالة رديئة مؤلمة لنفوس معتقديها مثل القول بأن العالم قديم لا صانع له، والقول بأن العالم محدث وله صانع واحد حكيم، مع انكار البعث والقيامة والحشر والنشر، ومثل القول بأن روح القدس قتلته اليهود، وصلبت ناسوته، وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه غدولاً، ومثل القول بأن الامام الفاضل المنتظر المهادي مخف لا يظهر من

خوف المخالفين، فيفنى المرء عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى أمامه ولا يعرف شخصه . .

وأصل الضلال في هذا كله أن يعتقد المرء أمراً ويكون عقله منكراً عليه ونفسه مرتابة، وظنه سيئاً. ولذا وجب دفع الشك والريب بالعلم والحقيقة. وإذ ذاك تسقط الغشاوة، وتمزق السجف، وتبدو قيم المعرفة والسلوك عارية واضحة جلية. ولولا اختلاف الناس في ملكاتهم وعقولهم لما بعث الله رسله وأنبياءه، ولما احتاج الناس إلى الحكماء والفلاسفة، ولما بقي ثمة من سبب يسوغ التكليف الشرعي، والتوجيه العقلي. وقد ارتدى مؤلفو «رسائل اخوان الصفاء» قناع المجاز والاستعارة، ووجهوا أعمق انتقاداتهم وأجراها على لسان الحيوانات إبان خصومة تصورها (الأخوان) بين هذه الحيوانات وبين الانسان الذي اعتدى عليها واستعبدها فشكت الأمر إلى ملك الجن، وعندنا أن هذه الانتقادات تمثل الذروة فيما بدأه مفكرو الاعتزال من أمثال (الجاحظ) و(النظام) بعد انصهاره بروح التفكير العقلي والأسلوب المجازي لدى صاحب «كيلة ودمنة» أو مترجمها النجيب.

يقول (زعيم الطيور) مخاطباً البشر: «اعلم أيها الأنسي أن الأنبياء عليهم السلام أطباء النفوس ومنجموها، ولا يحتاج إلى الطبيب إلا المرضى وصاحب العلة المزمنة، ولا يحتاج إلى المنجم إلا المنحوسون الأشقياء والضالون عن نجم الهدى. . ثم أعلم أيها الأنسي أن الغسل والطهارة إنما فرضت عليكم من أجل ما يعرض لكم عند النكاح وشدة الشبق وشهوة الزنا. . وأما الصوم والصلاة فإنها هي فرضت عليكم ليكفر عنكم سيئاتكم من الغيبة والنميمة والقبیح من الكلام واللعب واللهو والهذيان. . وأما الصدقات والزكوات فإنها فرضت عليكم من أجل أنكم تجمعون من فضول الأموال من الحلال والحرام والغصب والسرقة والللصوصية من البخس في الكيل والموازين وكثرة الجمع والذخائر والأمساك عن النفقات في الواجبات فضلاً عن المسنونات والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق وتجمعون مالا تأكلون، وتكتزون مالا تحتاجون إليه. . فلو أنكم كنتم تنفقون ما فضل عنكم على فقرائكم وضعفائكم لما وجبت عليكم الزكوات والصدقات. . وأما الذي ذكرت بأن لكم في الكتب آيات محكمات بينات للحلال والحرام والحدود والأحكام فكل ذلك تعليم لكم وتأديب لجهلكم وعماكم وقلة معرفتكم بالمنافع والمضار، وأن الانسان كان ظلوماً جهولاً، تحتاجون إلى المعلمين والاستاذين والمذكرين والواعظين لكثرة غفلاتكم وسهوكم ونسيانكم.

ويرد (زعيم الطيور) معلماً البشر حقيقة الحلال والحرام، معرباً في الحق عن الفكر الحر لدى (أخوان الصفاء)، وهم ينتهجون في جو فلسفي مابدها المعتزلة من استخدام حرية التفكير في فهم الدين. يقول: «وأنا مبين لكم الحلال والحرام: لأن الحرام مثل طعام حار جداً يتضرر بتناوله من غلبت عليه الحرارة وهو شاب ابن ثلاثين سنة ويسكن في البلدان الحارة جداً في أكثر الأوقات أن يوقعه في هاوية البلى أو في البلى أو في جهنم الدق والذبول، ويصير مثل ماسقوا ماء حمياً فقطع أمعاءهم. والحلال مثل طعام خفيف الجرم، كثير الفائدة، صالح الكيموس، كثير الغذاء، ينتفع بتناوله من كان مزاجه معتدلاً، وهو صحيح البنية، ويسكن في البلدان الشريفة عند خط الاستواء الصراط المستقيم ففي أكثر الأمر أن من هذا شأنه ودأبه يبقى مدة مديدة في جنة الصحة ودار السلام من اعتدال البنیان، ودار النعيم وقلة الأمراض. فانتبه أيها الأنسي من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، واعلم أن هذه الأحكام والموضوعات قيود وأغلال وسلاسل عليكم إذ الحكمة الإلهية اقتضت هذه الأسرار الواجبة، وجعلت الموضوعات الشرعية والحكمية أستاذاً ومؤدباً لكم».

وكذلك يوضح (زعيم الطيور) سبب العبادات الاجتماعية بقوله: «وأما الذي ذكرت بأن لكم أعياداً وجمعات وذهاباً إلى بيوت العبادات، فاعلم أنكم لو كنتم مهذبي الأخلاق، معاوي الأخوان عند المضائق والشدائد، وكنتم كنفس واحدة في مصالح أموركم لما وجب عليكم الأعياد واجتماع الجمعات، لأن صاحب النواميس اقتضى هذا لتجتمع الناس بعد غيبتهم بعضهم إلى بعض حتى يحصل من اجتماعهم الصداقة، إذ الصداقة أس الأخوة، والأخوة أس المحبة، والمحبة أس اصلاح الأمور، واصلح الأمور صلاح البلاد، واصلح البلاد بقاء العالم وبقاء النسل. فلهذا أمرت الشريعة أن يجتمع الخلائق في السنة مرتين إلى موضع مخصوص، وفي كل أسبوع مرة إلى مواضع مخصوصة، وفي كل يوم خمس مرات في مساجد المحال والسوق ليحصل الغرض المطلوب... فالصلاة عبارة عن طهارة القلوب من خبث الحقد، ونجاسة الشك، والتقرب إلى الله تعالى بخالص النية وصحة الاعتقاد، والتوجه إلى قبله الأمر بالمعروف، والقيام بمصالح المؤمنين، والقعود عن العداوة والبغضاء، والركوع والسجود بالتواضع والحلم، والتشهد مع الأخوان الأبرار، والتسليم من الجهل. فإذا حصلت هذه الأفعال المخصوصة تسمى صلاة»^(٤٠).

(٤٠) - رسائل اخوان الصفا - القاهرة ١٩٢٨ ج ٤ ص ٢٧٥

وفي جلسة اخرى من جلسات المحاكمة بين البشر والحيوانات، يخاطب (البيغاء) زعيم الأنس بقوله: «خذ الآن أيها الأنسي إزاء كل ماذكرت وافتخرت؛ بقولك قولاً آخر معكوساً، وبدل كل حسن نسبت أصنافاً أخرى قبيحة. وذلك أن عندكم الفراعنة والنهارة والجبابرة والفسقة والمشركين والمنافقين والملحدين والمارقين والناكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيارين والطارقين ومنكم أيضاً الدجالون والباغون والطاغون والمرتابون. ومنكم أيضاً القوادون والمخانيث والمؤاجرون واللواطه والسحاقيات والبنايا ومنكم أيضاً الغمازون والكذابون والنباشون. ومنكم أيضاً السفهاء والجهال والأغبياء والناقصون. .» وبما أن أول ما افتخر به الأنس أن منهم الملوك والرؤساء ولهم أعوان وجنود ورعية، فإن (البيغاء) «يفضح» الملوك والرؤساء أول ما يفضح. يقول: «إن أكثر ملوك الأنس ورؤساءها لا ينظرون في أمر الرعية وجنودهم وأعوانهم إلا لجر منفعة منها، أو دفع مضرة عنها، أو إلى نفس من يهواه لشهواته كائناً من كان، قريباً أو بعيداً، ولا يفكر بعد ذلك في واحد، ولا يهمل أمره كائناً من كان من قريب أو بعيد. وليس هذا من فعل الملوك والفضلاء ولا عمل الرؤساء ذوي السياسة الرحاء.»^(١)

«إن للمنجمين والراقين من البشر غمومات وتوهيمات وتلييسات ورزقاً رقيقاً ينفق على الجهلاء من العوام والخواص والنساء والصبيان والحمقى ويخفى عليكم أيضاً وعلى كثير من العقلاء والأدباء وذلك أن أحدهم يخبر بالكائنات قبل كونها ويرجم بالغيب، ويرجف به، من غير معرفة صحيحة ودلائل عقلية واضحة وبراهين مثبتة. .» «ولا يغتر بقول المنجم إلا الطغاة والبلغاة من الملوك والجبابرة منكم والفراعنة والنهارة. .»

«وأما افتخاركم بأطبائكم والمداوين لكم فلعمري أنكم تحتاجون إليهم مادامت لكم البطون الرحبة، والشهوات المؤذية، والنفوس الشرهة، والمأكولات المختلفة وما يتولد منها من الأمراض المزمنة والاسقام المؤلمة والأوجاع المهلكة تلجئكم إلى باب الأطباء. . فزادكم الله أطباء، لأنه لا يرى على باب دكان الطبيب إلا كل عليل مريض سقيم كما لا يرى على باب دكان المنجم إلا كل منحوس أو منكوب أو خائف لا يزيده المنجم إلا نحساً على نحس. .»

«وأما تجاركم ورؤساءكم ودهاقينكم الذين ذكركم وافتخرتم بهم فلا فخر لكم،

(٤١) - المصدر السابق ج ٤ ص ٢٨٤.

ولا لهم، إذ كانوا هم أسوأ حالاً من العبيد الأشقياء، والفقراء الضعفاء، وذلك أنك تراهم طول نهارهم مشغولي القلب، متعويبي الأبدان، معصومي النفوس، معديبي الأرواح فيما يبنون مالا يسكنون، ويفرسون مالا يبنون. . . يجمع أحدهم الدينار والمتاع، ويخل أن ينفق على نفسه، ويتركه لزوج امرأته أو لزوج ابنته أو لزوج ابنه ولوارثه، كأدون لغيرهم، مصلحون أمور سواهم، لراحة لهم إلى الممات. وأما تجاركم فيجمعون من حرام وحلال، ويبنون الدكاكين والخانات ويملاونها من الأمتعة ويحتكرونها ويضنون بها على أنفسهم وجيرانهم ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم، ولا ينفقون حتى تذهب جملة واحدة إما في حرق أو غرق أو سرقة أو مصادرة سلطان جائر أو قطع طريق. . .

«وأما الذين ذكرتهم من الكتاب والعمال وأصحاب الدواوين وافتخرتم بهم فهكذا يليق بكم الافتخار بالأشرار الذين يبتدون إلى أسباب الشرور مالا يبتدي إليه غيرهم، ويصلون إلى مالا يصل إليهم سواهم، لدقة أفهامهم، وجودة تمييزهم، ولطف مكائدهم، وطول الستهم، ونفاذ خطابهم في كتبهم: يكتب أحدهم إلى أخيه وصديقه زخرفاً من القول غروراً بالفاظ مسجعة وكلام حلل وخطاب فصيح يغريه وهو من ورائه في قطع دابره والحيلة في إزالة نعمته والوصول إلى أسباب نكايته وتدوين الأعمال في مصادراته وتأويلات الأخذ لماله.

«وأما قراؤكم وعبادكم الذين تظنون أنهم أخياركم وترجون استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربهم فهم الذين غرؤكم بإظهارهم السورع والخشوع والتقشف والنسك من حذف الأسبلة، وتقصير الأكمام، وتشجير الأزرار والسراويل، ولبس الخشن من الصوف والشعر والمرقعات وطول الصمت وكثرة التنسك وترك التفقه في الدين وتعلم أحكام الشرائع وسنن الدين وترك تهذيب النفس وإصلاح الخلق واشتغلوا بكثرة السجود والركوع بلا علم، حتى ظهر أثر السجود على جباههم والنفثات على ركبهم وتركوا الأكل والشرب حتى جفت أدمغتهم ونحلت شفاههم وانحلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم وانحنت ظهورهم، وقلوبهم مملوءة بغضاً وحقدًا وجفاء لمن ليس مثلهم، ونفوسهم مملوءة وساوس وخصومة مع ربهم بضائيرهم لم خلق إبليس والشياطين والكفار والفراغنة والفاسق والفجار والأشرار ولم رباهم ورزقهم ويمكنهم ويمهلهم ولا يهلكهم. . .

«وأما فقهاؤكم وعلماؤكم فهم الذين يتفقهون في الدين طلباً للدنيا وابتغاء

للرياسة والولاية والقضاء والفتاوى بآرائهم وقياساتهم فيحللون تارة ويحرمون تارة بتأويلاتهم ويتبعون ماتشابهه ويتركون حقيقة ما أنزل الله من الآيات المحكمات فنبذوه وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون ويتبعون ماتتلو الشياطين على قلوبهم من الخيالات كل هذا طلباً للدنيا وتكسباً للرياسة من غير ورع ولا تقوى من الله تعالى . فأولئك هم وقود النار في الآخرة أو يتوبون إلى الله . .

«وأما قضائكم وعدولكم والمزكون لكم فأدهى وأظلم وأبطر، وهم أشرسيرة من الفراعنة والجبابرة وذلك أنك تجد الواحد منهم قبل الولاية قاعداً بالغدواة في مسجده، حافظاً لصلاته، مقبلاً على شأنه، يمشي بين جيرانه على الأرض هوناً، حتى إذا ولي الحكم والقضاء تراه راكباً بغلة فارهة، وحماراً مصرياً، بسرج ومركب وغاشية^(٤٢) يحملها السودان وخفاقين تبخر في الأرض، قد ضمن القضاء من السلطان الجائر بشيء يؤديه إليه من أموال اليتامى ومال الوقوف، وصالح عدوله بشيء من السحت والبراطيل فقبل منهم الرشوة ويرخص لهم في الجنايات وشهادات الزور وترك أداء الأمانات والودائع فأولئك الذين وبخوا في التوراة والأنجيل والفرقان، أبالله تغترون، وعليه تجرؤون .

«وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء عليهم السلام فكفى في وصفهم ما قال الله تعالى وقال رسول الله (ﷺ) : مامن نبوة إلا ونسختها الجبر وتية . ويسمون باسم الخلافة ويسيرون بسيرة الجبابرة، وينهون عن منكرات الأمور ويرتكبون هم منها كل محذور ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء عليهم السلام ويسبونهم ويغصبونهم على حقوقهم ويشربون الخمر ويبادرون إلى الفجور، واتخذوا عباد الله خولاً، وأيامهم دولاً، وأمواهم مغنماً، فبدلوا نعمة الله كفرأ، واستطالوا على الناس افتخاراً . إذا ولي أحد منهم ابتداءً أولاً بالقبض على من تقدمت له حرمة لأبائه وأسلافه وأزال نعمته؛ وربما قتل أعمامه وإخوانه وأبائه عمه وأقرباءه . كل ذلك حرصاً على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها وشحاً عليها . .»^(٤٣)

أفلا نلمس في هذه الأمثلة مما ذكرنا، وفي أمثلة أخرى في رسائل اخوان الصفاء، مما لم نذكر، روح الاعتزال ونموها، وقد وجدنا (النظام) و(الجاحظ) ينقدان رجال الدين والدنيا جميعاً، ووجدنا (الأخوان) ينقدون الناس كافة انتقادهم للآراء

(٤٢) - الغاشية : الغطاء .

(٤٣) - المصدر السابق ج ٢ ص ٣٠٣ .

والاعتقادات الضالة المؤلمة لنفوس أصحابها، ونعتقد أن في هذا مايدل على تأثير المعتزلة وتحول حرية تفكيرهم إلى فكر حرقاً، فكر طليق إلا من نداء العقل، وجريء لا يعرف المداورة والمداورة؟ وقديماً فطن (رينان) إلى صلة (اخوان الصفاء) بحركة المعتزلة ووجد أنهم يعبرون عن هذه الحركة الاصلاحية العظيمة أتم تعبير، بدون أن يجلو تفاصيل هذا الاتصال العميق فقال: «وقد ضمّ علم كلام المعتزلة العقلي الحر إليه ذوي الاعتدال، .. وكانت مدرسة البصرة، وهي تحت حماية العباسيين، مركز هذه الحركة الاصلاحية العظيمة التي نجد أتم معبر عنها في رسائل اخوان الصفاء».^(١١)

٦ - المعري:

ولئن كانت روح الاعتزال تمثل في المزع العقلي والمنزع الانساني والمنزع الانتقادي معاً، فنحن نجد هذه الروح جليلة الجلاء كله لدى فيلسوف المعرفة وحكيمها (أبي العلاء). ألم يقل:

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء
فإذا ما أظعته جلب الرحمة عند المسير والارساء
وهو القائل:

جاءت أحاديث إن صحت فإن لها شأنًا، ولكن فيها ضعف إسناد
فشاور العقل واترك غيره هدرًا، فالعقل خير مشير ضمّه النادي
والقائل:

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً وأرحل عنها ما إمامي سوى عقلي
والقائل أيضاً:

يتلون أسفارهم والحق يخبرني بأن آخرها مين وأولها
هفت الخنيفة والنصارى ما اهدت ويهود حارت والمجوس مضللة
اثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا دين، وآخر دين لا عقل له
والقائل:

استغفر الله واترك ما حكى لهم (أبو هذيل) وما قال (ابن كلاب)
فالدین قد خس حتى صار أشرفه بازا لبازين أو كلباً لكلاب

(٤٤) - ارنست رينان: ابن رشد والرشدية - ترجمة عادل زعير - (القاهرة ١٩٥٧ ص ١١٨).

أجاز (الشافعي) فعال شيء وقال (أبو حنيفة) لا يجوز
فضل الشيب والشبان منا وما اهدت الفتاة ولا العجوز
لولا التنافس في الدنيا لما وضعت كتب التناظر لا (المغني) ولا (العمد)

ملّ المقام فكم أعاشرة أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم اجراؤها

نحن قطنية وصوفية أنتم، فقطني من التجميل قطني
تقطعون البلاد بطناً لظهور، إنما سعيكم لفرج ووطن
أفلا يمكننا أيضاً، في ضوء هذه الأمثلة، وضوء كثير من الأمثلة الأخرى مما لم
نذكر، أن نلمس تأثير المعتزلة، ونمو هذا التأثير وتكامله، وبذا ندرك مرة أخرى كيف
تطورت حرية التفكير الاعتزالية إلى فكر حر بالمعنى المعاصر الصحيح؟.

٧ - التوحيدي ومسكويه :

ذكر (المعري) لفظ «أخوان الصفاء»، وما برح الباحثون يتساءلون عن احتمال
اتصاله بهم، أو ببعض فروعهم، ولا سيما حين سافر إلى (بغداد)، ولكن
(التوحيدي)، في احتمال أقرب إلى الرجحان، لم يكتف بالكلام عن آرائهم، ولا عن
الأدلاء بمعلومات عنهم أمام الوزير (صمصام الدولة)، بل إنه كان ينشر آراءهم، إن لم
نقل أنه كان ينطق بها في أحيان كثيرة، أو أنه انتمى فعلاً إلى منظمتهم. وقد
استخلص المستشرق (ديتر يصي) مما رواه (ابن القفطي) في هذا الصدد أن
(التوحيدي) أحد من عملوا على إذاعة أفكار (أخوان الصفاء)، ووافق على هذا
الرأي (زكي مبارك) و(عبد اللطيف الطيباوي).^(١٠) ونحن نلمس تأثير الاعتزال في آراء
(التوحيدي) التي تعكس الموقف العقلي والفكر الانتقادي، وقد اجتمعوا في مذهب
(الأخوان) وامتزجوا. لنقرأ هذا التعريف الذي يعرف به (التوحيدي) علم الكلام.
يقول: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على
محض العقل، في التحسين، والتقييح، والأحوال والتصحيح، والایجاب والتجوز،

(٤٥) - عادل عوا - الفكر الانتقادي لدى جماعة اخوان الصفاء ص (٣٠٩).

والاقتدار والتعجيز، والتعديل والتجويز، والتوحيد والكفر. والاعتبار فيه يقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وجليل يُفزع إلى كتاب الله تعالى فيه. . ألا ترى الباحث عن العالم في قدمه وحديثه، وامتداده وانقراضه، يشاور العقل ويخدمه، ويستضيء به ويستفهمه. . ومتى خلصت هذه المشاورة والاستضاء، والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب، والنكر والتغضب، ومن التشاكس والاسترسال، ومن التواهي والاستعمال، ومن سرعة التكذيب والتصديق، ومن سوء التحصيل والتحقيق، نعم، ومما هو أعظم من جميع ما تقدم، من الألف والعادة، وتقليد الرؤساء والسادة، كان الحق رسيلاً طلب الطالب، ومظهوراً به عند قصد القاصد. ^(١٧) أفلا نجد بجلاء تام المنزع الاعتزالي في فهم علم الكلام «العقلي» ممزوجاً بسوقت التفكير الحر الباحث عن المشاورة والاستضاء خالصة من الهوى والتعصب، وسرعة التكذيب والتصديق، وأسر الألف والعادة، كما يرى (أخوان الصفاء)؟.

ولعل الصراع الكلامي في جو التوتر والعنف هو الذي حمل (التوحيدي) على «تقية» يصطنعها حين يتحدث عن مؤلفي «الرسائل» فلا يكاد يذكر عنهم بعض أفكارهم إلا ويسارع إلى نقدها واتهامهم بالتقصير في تعمقها. يقول مثلاً أنهم وهبوا رسائلهم للناس ويعترف بأنه رأى جملة منها، وأنه حمل جملة منها إلى شيخه (أبي سليمان) وأن شيخه قال عن (أخوان الصفاء) أنهم تعبوا وما أغنوا ووصف هو نفسه الرسائل بأنها مبثوثة من كل فن بلا اشباع ولا كفاية. ومما يدل على هذا الحذر والتستر الذي ينم - بالمقابل - عن فكر حر مكبوت مذكوره (التوحيدي) في صدد تساؤل له في إحدى مقابساته عن السبب في أن التوحيد في الشريعة لم يصف من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ كما صفا في الفلسفة، بالرغم من أنه ليس بثابت إن كل من كان في زمان الفلاسفة بلغ غاية أفاضلهم وعرف حقيقة أقوال متقدميهم، وإذا (بالتوحيدي) يعلن أنه أوجز الكلام في الموضوع «خوفاً من جنابة اللسان في الحكاية، ونزلة القلم في الكتابة، وإيثاراً للحياطة فيما يجب على الإنسان إذا نشر حديثاً، وروى خبراً، وأثار دفيناً، وأوضح مكنوناً، خاصة إذا كان ذلك في شيء غامض، ومعنى عويص، ولفظ مشترك، وغرض متوزع، ينبو عنه كل قول فإن، ويتجافى عنه كل نازع وإن أغرق». ^(١٧)

(٤٦) - رسائل أبي حيان التوحيدي - تحقيق إبراهيم الكيلاني - دمشق (رسالة في العلوم ص ١٠٨).

(٤٧) - التوحيدي: المقابسات - تحقيق حسن السندوي (القاهرة ١٩٢٩ ص ٢٥٩).

وُصف (التوحيدي) - بحق - بأنه فيلسوف التساؤل ، ومن أطرف التأليف في الثقافة العربية المدرسية بلا ريب كتاب «الهوامل والشوامل» الذي يضم أسئلة كثيرة وجَّهها (التوحيدي) إلى زميله (مسكويه) فأجاب عنها أجوبة بارعة دقيقة تنمَّ هي أيضاً عن تأثر الفيلسوف الزميل بروح الاعتزال . سأل (التوحيدي) «مامعنى قول الناس :

هذا من الله ، وهذا بالله ، وهذا إلى الله ، وهذا على الله ، وهذا من تدبير الله ، وهذا بتدبير الله ، وهذا بإرادة الله ، وهذا بعلم الله ؟ فأجاب (مسكويه) على غاية الاختصار والاياء فقال : إن جميع ما يطلق على الله من هذه المعاني وما ينسب إليه من الأفعال والأسماء والصفات ، إنما هو على المجاز والتسمَّح ، وليس يطابق شيء من حقائق مانتعارفه بيننا بهذه الألفاظ - شيئاً مما هناك - إن لفظة «من» في هذه المسائل تستعمل في اللغة ، وبحسب ما قاله النحويون ، لابتداء الغاية ، ولفظة «إلى» لانهاء الغاية ، والباء للاستعانة ، وكذلك سائر الحروف لها معان مبينة عندهم ولست أطلق شيئاً من هذه الحقائق في الله - عز وجل - إلا مجازاً . فإذا سمعنا بشيء من هذه الأسماء والأفعال والحروف منسوبة إلى الله تعالى - نظرنا فيه : فإن كان مطلقاً في الشريعة أطلقناه ، ثم تأملنا مراد قائله ، فإن كان خيراً وحكمة وعدلاً تركناه ورأيه ، وإن لم يكن كذلك ، ولا لائقاً بإضافته إليه أبطلناه ، وزيفناه ، وكذبنا قائله ، ونزَّهنا بارتنا الواحد المنزه المتعالى عن هذه الأوصاف الباطلة .^(٤٨) وعندما طرح (التوحيدي) سؤاله عما يسوغ للفقهاء أن يقول بعضهم في فرج واحد هو حرام ، ويقول الآخر فيه بعينه : هو حلال ، والفرج فرج ، وكذلك المال مال ؟ أجاب (مسكويه) مبيناً واجب الاجتهاد بالرأي ، والعمل تبع هذا الاجتهاد . قال : «فأما الذي سوغ للفقهاء أن يقولوا في شيء واحد إنه حلال وحرام فلأن ذلك الشيء ترك واجتهاد الناس فيه لمصلحة أخرى تتعلق على هذا الوجه بالناس . وذاك أن الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساوياً ، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة . وبيان هذا أن كل من اجتهد في إصابة الحق في أن الله تعالى واحد فطريقه واحد وهو لا محالة يجده إذا وفَّى

(٤٨) - زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء (القاهرة سلسلة أعلام العرب)

ص ١٧٥ .

(٤٩) - التوحيدي ومسكويه : الهوامل والشوامل - نشر أحمد أمين والسيد أحمد صفر - (القاهرة ١٩٥١) ص

النظر حقه . فإن غُذِلَ عن النظر الصحيح ضلّ وناه ، ولم يجد مطلوبه ، واستحق الارشاد أو العقوبة إن عانده .^(٥١)

٨ - ابن طفيل :

عني المعتزلة بالعقل ، وعني بالعقل أيضاً مفكرو المشرق والمغرب ، وقد اشترك هؤلاء المفكرون في مفهوم رمزي يعرف باسم (حي بن يقظان) ، وهم ثلاثة : (ابن سينا) و(ابن طفيل) و(السهروردي المقتول) . الأول رمز إلى (حي بن يقظان) بشيخ جميل الطلعة حسن الهيئة مهيب قد أكسبته السنون والرحلات تحارب عظيمة ويدلّ به على العقل . و(ابن طفيل) يحكي قصة (حي بن يقظان) الذي نشأ في جزيرة من جزر الهند تحت خط الاستواء يولد فيها الانسان من غير أم ولا أب ، أو أنه ولد من أب وأم والقي به أثر ولادته في اليم فجرفه المد إلى جزيرة أخرى لا إنسان فيها ، وقد استطاع بذكائه الفطري وبناء عقله أن يرقى من المحسوس إلى المعقول ثم إلى معرفة الله وسائر ضروب المعرفة العقلية ، كما استطاع بطريق الذوق والمكاشفة الصوفية إدراك المعارف ذاتها ولكن بدون حاجة إلى التعلم إلا من نفسه وبنفسه . وبذهب (السهروردي) إلى حكاية تجربة روحية صوفية يغيب فيها (حي بن يقظان) في قاع بئر الشهوات حتى يستيقظ بعدئذ بالخلاص بالعقل الذي يتجلى في صورة هدهد يأتي الانسان برسالة فيها الحكمة وفيها النور الذي يكشف الظلام من عند أب الانسان ، الله ، باعث العقل ، وجاعله مرشداً للبشر .^(٥٢)

ويقول آخر ، إن (حي بن يقظان) في نظر (ابن سينا) هو العقل الانساني ، وفي نظر (ابن طفيل) هو الانسان نفسه باحثاً متقباً عن الحقيقة حتى يصل إليها ، وهو في نظر (السهروردي) الانسان الذي اكتمل عقله وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء . (فابن سينا) جعله عقلاً متفلسفاً ، و(ابن طفيل) جعله إنساناً عاقلاً ومتصوفاً ، و(السهروردي) جعله إنساناً متصوفاً ،^(٥٣) ولكن (ابن طفيل) ، وهو نقطة الالتقاء والتحول بين الفلسفة والتصوف ، يعتمد العقل محوراً لقصته ، وأساس العقل في نظره أنه فكر ونظر يمكنان وحدهما الانسان من معرفة

(٥١) - المصدر السابق .

(٥٢) - المصدر السابق ص ٣٩ .

الله والكون، ومن الاستدلال على حدوث العالم بالرجوع العقلي إلى معرفة المحدث وهو الله، لأن جميع الموجودات تفتقر في وجودها - افتقاراً يوجهه العقل - إلى فاعل، وهي معلولة له. «فعلم بالضرورة أن كل حادث لابد من محدث، فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة». «وهو شيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية». «وهو منزّه عنها». (٥٣) أليس في هذا الاستدلال الواجب على وجود الله بالعقل والنظر والفكر، وفي بلوغ القول بالتنزيه عن طريق العقل بعض تأثير المعتزلة في (ابن طفيل)؟.

٩ - الثقافة الأدبية واللغوية :

ذكر الأستاذ (أحمد أمين) أن المعتزلة كانوا أئمة في البيان في الأمة العربية، وعلى رأسهم (النظام) و(الجاحظ) و(بشر بن المعتمر) و(ثمامة) و(أحمد بن أبي دؤاد)، كل واحد منهم إمام البيان في عصره، قد تثقفوا ثقافة عربية واسعة، يعرفون أشعار العرب وأخبارهم وآدابهم، ويعرفون المعاني الحقيقية التي هداهم إليها علم الكلام، فكانوا أدباء من نوع عميق لا يدانيهم فيه غيرهم، ومن ثم اخترعوا علم البلاغة - فكانوا من هذه الناحية أكثر اتصالاً بالأمة الإسلامية وأبعد تأثيراً - إن لم يقرأ الناس كلامهم لا اعتزالهم قراءه لأدبهم وبلاغتهم، فكان الاعتزال يندس في ثنايا قولهم العذب، ومنطقهم الفصيح، ومعانيهم السائغة. (٥٤) فإذا كفنا عن تتبع تأثير الاعتزال في الثقافة العربية من الزاوية الأدبية واللغوية - إيجازاً - أمكننا أن نشير إلى نفر من المعتزلة أنفسهم الذين اشتهروا في حقول اللغة والنحو والأدب وكان كل واحد منهم نبزاً يستضاء بنوره، وكان الاعتزال يندس في ثنايا قولهم العذب، وأدبهم العميق وفكرهم «السديد»، ومن هؤلاء الأفاضل في القرن الهجري الرابع الشاعر والأديب (يحيى بن المبارك) والخطيب الأديب اللغوي (أبو عبد الله الاسكافي) والنحوي الكاتب المفسر (أبو مسلم الأصفهاني) والأديب العالم في القراءات والتفسير (أبو بكر النقاش) والنحوي (أبو بكر الكندي المصري) واللغوي المتكلم المفسر (علي بن عيسى الرماني) والأديب

(٥٣) - المصدر السابق. ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٩٧.

(٥٤) - المصدر السابق.

المصنف صاحب «الفهرست» (ابن النديم) والنحوي المفسر (أبو القاسم عبيد الله الأسدي)؛ ومنهم في القرن الخامس مؤلف «نهج البلاغة» الشهير وهو (الشريف المرتضى) والنحوي (ابن الدهان) والكاتب (أبو الحسن الماوردي) و«الأحكام السلطانية» و«أدب الدنيا والدين» و«تفسير القرآن» و«سياسة الملك» و«دلائل النبوة» والشاعر اللغوي (ابن الخالة) والمفسر المعروف (أبي يوسف القزويني) ومنهم في القرن الهجري السادس (الزنجشيري) صاحب «الكشاف» الذي قبله أهل السنة أنفسهم تفسيراً للقرآن يعتمد عليه.

هذا، وقد اتصل تأثير المعتزلة واستمر في القرون الحديثة، وفي الفترة المعاصرة، وامتد إلى أيماننا في الثقافة الإسلامية غير العربية وفي الثقافة العربية الإسلامية على قدر سواء. يقول (جمال الدين القاسمي)، في كتابه «تاريخ الجهمية والمعتزلة»: «إن المعتزلة اليوم - كفرقة أهل السنة والجماعة - من أعظم الفرق رجالاً وأكثرها تابعاً، لأن شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، وكذلك شيعة الأقطار الهندية والفارسية والشامية، ومثلهم الشيعة الزيدية في اليمن». على أننا نحسب هذه الاعتزالية «الشعبية» اعتزالية اتباعية من حيث شمولها، وإن برزت من خلالها تيارات نابغة متطورة تعكس أصداء البيئة السياسية والتاريخية والثقافية الراهنة.

١٠ - الثقافة الإسلامية غير العربية:

ففي الأقطار الإسلامية غير العربية، نجد تأثير الاعتزال واضحاً في مدرسة «المعتزلة الجديدة» التي ألفتها بعض أحرار الهنود من المسلمين «السنين» بوجه خاص. يقول (غولد تسيهر): «إن اتصال المسلمين الوثيق بالمدنية الغربية، ومساهماتهم في المظاهر العصرية للحياة الاجتماعية. قد أحدثت أثراً عميقاً في الطبقات الإسلامية المستنيرة،.. فبذلت جهودها للدفاع عن الإسلام والاشادة به.. وهي لا ترد في أن تنزع إلى تحكيم العقل، وأن تجعل النزعة العقلية غالبية عليها.. ولذا مال إشباع الماضي المستمسكون به إلى هذه الجهود بالاعتزالية الجديدة». (٣٣) وقد رأى السر (السيد أحمد خان بن السيد محمد متقي خان) أن بالهند نحو سبعين مليوناً من المسلمين فشا فيهم الفقر والجهل والبؤس، من تعلم منهم فتعلم ديني عقيم لا يفتح نظراً ولا يبعث

(٥٥) - جولد تسيهر: العقيدة والشرعة في الإسلام - ترجمة محم يوسف موسى وزميله (القاهرة ١٩٤٦ ص

حياة، وهم خاضعون لرجال دين لا يفهمون من الدين إلا رسمه، فاستطاع أن يؤسس في الهند مدرسة فكرية قامت بحركة واسعة في التعليم ولاسيما في التربية، وأصبح من أعظم القائمين بها (سيد أمير علي)، وهذه المدرسة ترى أن الاسلامي الصحيح دين العقل، وأنه أقرب من غيره من الأديان إلى الطبيعة البشرية، ولكن لا بد من التجديد في الدين وفي التعليم وفي المجتمع معاً وذلك بالرجوع إلى القرآن وإلى تعاليم السلف التي تتفق مع العقل والطبيعة، وترك جميع الأقوال المحدثنة والعمل على تفسير ذلك تفسيراً علمياً ومناهضة الجمود والتوفيق بين الاسلام والعلم الأوربي الحديث وقد أراد أن ينشئ في الهند جامعة تكون للمسلمين كاكفورد وكمبردج في إنكلترة تربى الخاصة، ثم هم يرَبون العامة، فأسس «الكلية الاسلامية الانكليزية الشرقية» في (عليكرة) سنة ١٨٧٧، وأعرب في افتتاحها عن غرضه الاصلاحى المائل في أن يهز المجتمع كله بالتربية والتعليم، ويحث رجال يدافعون عن حرية البحث المقدسة، وقد نجح فيما هدف إليه، وانتشر خريجو «الكلية» في أقطار الهند يحملون رسالة جامعتهم، وأصبحت كلمة (عليكرة) لاتدل فقط على كلية أو جامعة وإنما تدل أيضاً على نوع من العقلية الراقية، والصبغة الخلفية والاجتماعية الخاصة.^(٥٦)

١١ - الثقافة العربية الاسلامية :

وفي اقطار العربية الاسلامية، نجد تأثير الاعتزال، وإن لم يدع باسم الاعتزال الجديد، ماثلاً لدى عدد جم من المفكرين، في طليعتهم الأستاذ الامام (محمد عبده). ولقد حاول المصلح الناصر (جال الدين الأفغانى) تحقيق نهضة اصلاحيّة شاملة في بلاد الشرق المسلم، وجعل المشاغل «الكلامية» تلتقي بأهداف الاهتمام السياسى وقد أعجب به تلميذه وصديقه (الشيخ محمد عبده) ولكنه لم يحمل علم الاصلاح السياسى إلى جانب الاصلاح الثقافى، إذ وجد، كما وجد (السيد أحمد خان) في الهند، أن عماد الاستقلال هو العلم، وأن لا استقلال لجاهل ولا مخرف، ولذا آمن (محمد عبده) برسائله العلمية الدينية، وتنكر للجمود في مختلف وجوهه، وحارب البدع والخرافات الدينية، وناضل في هذا السبيل مشايخ الأزهر ومشايخ الطرق الصوفية وغيرهم، واعترف بقيمة العلوم الفلسفية لما رأى من آثارها في النهضة الأوروبية، ودعا إلى تقليد أوربه في حضارتها الحديثة وأوجب تعلم اللغات الأجنبية للأخذ بالعلوم الحديثة. وكان لا يمتنع

(٥٦) - أحمد أمين: زعماء الاصلاح في العصر الحديث - القاهرة ١٩٤٨ ص ١٣٢ .

عن تأويل النقل - فعل المعتزلة - بما يوافق العقل ، ولا سيما عند تعارضهما وقد تحدث هو نفسه عن مجمل رسالته فقال : «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين : الأول تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه . . والأمر الثاني اصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية أو في المراسلات بين الناس . . »^(٥٧) فالاسلام في نظره دين توحيد لا شرك فيه ، وتنزيهه لا تجسيم فيه ، وهو دين يعتمد على العقل ويستنهضه لادراك أن العالم له صانع واحد عالم قادر ، والعقل ضروري للدين ، فهو المرشد إليه ، وقد ظهر الاسلام بعد دباتين سماويتين ، أولاهما اليهودية وقد جاءت والناس من فهم مصالحهم العامة ، بل والخاصة ، في طيرون أشبه بطور الطفولية للناشئ الحديث العهد بالوجود ، والاخرى المسيحية وهي دين يخاطب العواطف ، ويناجي المراحم . . ثم جاء الاسلام «لما بلغت سن الاحتماع البشري بالانسان أشده ، وأعدته الحوادث الماضية إلى رشده ، فجاء يخاطب العقل ، ويستصرخ الفهم واللب ، ويشركه مع العواطف والاحساس في إرشاد الانسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية» . وهذا هو المنطلق الذي جعل (محمد عبده) يدور عن الاسلام في وجه أعدائه من أهله ، وهم المصابون بداء الجمود والتقليد ، وخصومه من غير أهله ، كما فعل في رده على (هانوتو) رداً يوضح أن عقيدة التوحيد أسمى فكرة ، وأن الاسلام لم يدع إلى الجبرية ، وأن في القرآن أربعاً وستين آية تثبت حرية الارادة ، إلى آخر ماجاء في كتابه المشهور «الاسلام والنصرانية» . ولئن امتنع (الشيخ الامام) عن أن يكون له مذهب خاص في علم الكلام ، فإنه يعتنق روح الفكر الاعتزالي المنحدر ويوافق المعتزلة في تحكيم العقل والاستهداء به إلى هدى الدين ، وإن كان لا يرى رأيهم في الاستغناء بالعقل وحده .^(٥٨)

غير أن طريقه عند تعارض العقل مع النصوص «أن يتحيف من حق النصوص ، ويبالغ في تقدير قيمة العقل» ، فهو لا ينظر إلى النصوص «إلا في نهاية المطاف ، فإن وجدها مطابقة لما أثبتته العقل حمد الله ، وإن وجدها مخالفة آمن بأنها من عند الله ، من غير أن تكون لها دلالة على معنى محدد . ومعنى الايمان بها في هذه الحال

(٥٧) - المصدر السابق ص ٣٣٤ .

(٥٨) - عباس محمود العقاد : محمد عبده (القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٠٥)

أن المؤمن لا يلتزم حيالها بأمر من الأمور». وقد بلغ (الشيخ الامام) في تعويله على العقل مبلغاً «يجعله في عداد المفكرين الأحرار».^(٩٠) وخلف بعده مدرسة تأخذ بأفكاره وتعاليمه وتعتمد نهجه وطريقه، وقد أهّاب الناس لتحكيم العقل كما يحكم الدين، وأوجب الاجتهاد الذي يعتمد على الدين والعقل لمواجهة المشكلات الطريفة في المدنية الجديدة، وقد كانت مدرسة (محمد عبده) - بعد لأي من وفاته - ذات امتداد وسيع نام، وكان من تلاميذه كثير من أخذوا عنه شفاهاً أو قرأوا عليه أو قرأوا ما كتب فتأثروا بروحه الفكرية وما يزالون.

١٢ - الفكر اليهودي:

وليس من الغلو فيما نعتقد أن نستشف تأثير المعتزلة في الثقافة غير العربية وغير الاسلامية، ومثلاً في الفكر الكلامي اليهودي، وقد طالعنا عدد جم من الباحثين بالاشارة إلى هذا التأثير. وبينما اكتفى (الشهرستاني) بالقول بأن الربانيين في اليهودية كالمعتزلة في الاسلام، والقرائين كالمجبرة والمشبهة،^(٩١) يوضح (المقرئزي) أن الربانيين يعولون في أحكام الشريعة على التلمود ومنهم طائفة يقال لها الفروشيم ومعناه المعتزلة وأن القرائين - على العكس - يحكمون نصوص التوراة ولا يلتفتون إلى قول من خالفها ويقفون مع النص دون تقليد من سلف، وهم مع الربانيين من العداوة بحيث لا يتناكحون ولا يتجاورون ولا يدخل بعضهم كنيسة بعض. ويقال للقرائين أيضاً الأسمعية لأنهم يراعون العمل بنصوص التوراة دون العمل بالقياس والتقليد.^(٩٢)

وقد عني الباحثون المعاصرون بدراسة فرقة القرائين بوجه خاص، وذهبوا إلى أن مؤسسها الحقيقي هو (عنان بن دافيد) في القرن الميلادي الثامن وقد جمع شمل خصوم الربانيين، وبقايا الصدوقيين، وألف بينهم في فرقة دينية تضم اليهود في سورية بوجه خاص وهي لا تقصر إلا بالتوراة وترفض الحديث الشفهي التلمودي. ولما سقطت القدس في يد الصليبيين هاجر القراؤون وانتشروا في البلاد الاسلامية ثم في البلاد السلافية ويقدر عددهم اليوم بعدة آلاف يتركزون خاصة في القرم وفي ليتوانية

(٥٩) - سليمان دنيا: الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين - القاهرة ١٩٥٨ ص (٩) و (٢٦) و (٦٢).

(٦٠) - الملل والنحل ج ١ ص ١٢.

(٦١) - المقرئزي: الخطط ج ٤ ص ٣٦٨.

ويمتحنون عقيدتهم بأن واحد من المسيحية والاسلام وقد اشتهروا بصرامتهم الدينية والاخلاقية وتعتبر لغتهم احدى لهجات اللغات التركية .

اتصل الفكر اليهودي في الاسكندرية بالثقافة الهلنستية فنشأ عن ذلك فلسفة (فيلون) . ولكن هذه الفلسفة «كانت بلا غد بعد وفاة (فيلون)» يقول (ايزيدور ابشتاين) لله إنسا ولدت الفلسفة اليهودية التي كُتِب لها النباء بصورة متصلة طبعت بطابعها تاريخ الفكر الديني اليهودي بأسره بعد ولوج الثقافة اليونانية العالم الاسلامي في القرن الميلادي العاشر . ومن أشهر ممثلي هذه الحركة الفيلسوف اليهودي الأول في العصر الوسيط الملقب بـ «أبي الفلسفة اليهودية» ، وهو (سعديا بن يوسف القيومي) " عاش (سعديا) بين سنة ٨٨٢ أو ٨٩٢ م وسنة ٩٤٢ م . ورأس المدرسة المسماة مدرسة سَورَا (قرب بغداد) ، وترجم التوراة إلى العربية ، وادخل عناصر شتى من الثقافة العربية في آثاره وكتبه ومنها كتاب الخلق وكتاب الامانات . وقد تأثر (سعديا) ، كما يقول (ابشتاين) ، تأثراً قوياً بالمتكلمين ، وهم يؤلفون مدرسة من اللاهوتيين المسلمين الذين يلحفون على دور العقل باعتباره وسيلة لبلوغ المعرفة اللاهوتية الحقيقية . ويمضي (اندره شراقي) في كتابه الوجيز عن «الفكر اليهودي» إلى التدقيق في هوية المتكلمين الذين تأثر بهم (سعديا) وأضرابه من فطاحل متكلمي اليهود مؤكداً أنها فرقة المعتزلة وقد ألمع هذا (المؤلف) إلى عدد من النقاط التي تجعل «من السوي جداً ، كما يقول ، أن ينتمي الحكماء اليهود في ذلك العهد إلى مدرسة الاعتزال» . وقد كان (سعديا) أول اللاهوتيين اليهود وأشهرهم بل كان هو أشهر ممثلي الفكر المعتزلي وأقواهم تأثيراً . وقد انتشر الفكر الاعتزالي منذئذٍ لدى يهود الشرق المسلم . ويمكننا أن نعتبر (داود بن مروان المقمق) أقرب إلى الفلاسفة بالمعنى الدقيق ، ولكن لباب تفكيره يرجع إلى الصيغة الكلامية الشهيرة القائلة : «إن الله عالم بذاته ، فاعل بذاته» . وقد اعتنق (صموئيل بن حفي) الذي توفي سنة ١٠١٣ ، كما اعتنق (سعديا) و(المقمق) نظرية صفات الله كما أقرها علم الكلام الاسلامي الله حي ، عالم ، قادر ، بذاته ، لا بصفات خارجة عن ذاته . وقد ابتعد صهره (حي) المتوفى سنة ١٠٣٨ في عدد من النقاط عن الفكر المعتزلي التقليدي ولكنه اعتنق بالرغم من ذلك بعض مبادئ الاعتزال الرئيسية ولاسيما في صدد النظرية المرفهة جداً حول علم الله السابق . ومن الجائز اعتبار (نسيم

(٦٢) - ايزيدور ابشتاين : اليهودية - باريز ١٩٦٢ ص ١٨٦ .

I.Epstein :le judaisme

ابن يعقوب القيرواني) في أواخر القرن العاشر ملتقى تأثير المعتزلة بتأثير الأفلاطونية الجديدة...». ويخلص (أندره شراقي) إلى القول: «لقد حظي مذهب الاعتزال بقبول لا يقيده حد لدى جلّ الحكماء القرائين. ومن أشهر فلاسفة القرائين وأكثرهم أصالة (يوسف بن ابراهيم البصري) (في أوائل القرن الحادي عشر للميلاد) وتلميذه (يوشع بن يهودا) في منتصف ذلك القرن. وقد جاوز منزعهما العقلي ماوصل إليه (سعديا) وذهبا إلى أن بلوغ درجة اليقين في التوراة يفترض معرفة عقلية مسبقة بالله. ورفضاً، باسم السنّة، والتقليد، كل مالا يمكن البرهان عليه في الكتاب المنزل، كما قالاً بأن للوجدان الاخلاقي استقلاً ذاتياً مطلقاً. وقد استمر تفوق الكلام الاسلامي في أوساط القرائين حتى نهاية العصر الوسيط. ولم يكتب للنزعة الأفلاطونية - الجديدة ولا للارسطاطاليسية اللتين ميزتا فيما بعد الفلسفة الاسلامية ولاهوت الريانيين، لم يكتب لهما أي تأثير على القرائين. ولعل آخر أثر كبير خلفه القراؤون كتاب «شجرة الحياة» الذي وضعه (هرون بن الياس النيقوميدي) سنة ١٣٤٦ وقد عارض فيه الارسطاطاليسية كما قال بها (موسى بن ميمون) في كتابه «دلالة الحائرين»، ودافع فيه عن مواقف القرائين التقليدية». (٦٣)

لقد ألمعنا فيما سبق إلى تأثير الاعتزال في قصة (حي بن يقظان)، وقد تحدث الشيخ (مصطفى عبد الرازق) عن الخبر (أبي عمران موسى بن ميمون) فقال أنه تخرج بدروس (ابن طفيل) و(ابن رشد) واعتبره من فلاسفة المسلمين لأن فلسفته نبتت في بلاد الاسلام، وفي ظل دولته، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم، بل وصفه بأنه من فلاسفة العرب أيضاً. (٦٤) ولا ريب أن الشيخ (عبد الرازق) يجاوز مذهب إليه (رينان) نفسه حين وصف (موسى بن ميمون) بأنه تلميذ (ابن رشد) ومضيفه. ولد (موسى) أو موثيه بقرطبة سنة ١١٣٩ أو سنة ١١٣٥ م وتأثر بالفكر الاسلامي وبالفلسفة الارسطاطاليسية ونزح مع أسرته إلى المغرب ومنه إلى المشرق وأقام بمصر الفسطاط واختير لرئاسة الطائفة اليهودية سنة ١١٨٧ م وقام باصلاحات قابلها متعصبو أهل ملته بالرفض وبالحد حتى أدركه الموت

(٦٣) - أندره شراقي: الفكر اليهودي - باريس ١٩٦٨ ص ٦٨ وما بعد

A. chouraqui: la pensée juive

(٦٤) - اسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته - القاهرة ١٩٣٦ (المقدمة ص) بقلم الشيخ عبد الرازق.

سنة ١٢٠٥ م (= ٦٠١ هـ) ويؤكد (رينان) أن الفلسفة اليهودية، منذ (ابن ميمون) لم تكن غير انعكاس لفلسفة العرب. ويردف قائلاً: أن اشتراك يهود الأندلس في الفلسفة نشأ، على الخصوص، عن انطلاق الدراسات في المشرق بفعل (سعديا).^(٦٠) ونحن نذهب إلى أن (ابن ميمون) أشبه بجسر يتم عبره الاتصال بين اللاهوت اليهودي والفلسفة اليهودية بالمعنى الدقيق، فبالرغم من اعترافه بأنه هو وأصحابه أخذوا أموراً كثيرة عن المتكلمين من معتزلة وأشعرية، نجده «متكلمياً» في رده على منهج المتكلمين وتأيبه طريقة البرهان الفلسفي. يقول: «إن الذي نجد من الكلام في معاني التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود في العراق من الربانيين والقرائين إنها أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين... وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية. أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقوال الفلاسفة، ويميلون لأرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين».^(٦١)

١٣ - التطلع إلى الغد:

وصفوة القول، إن كثيراً من تأثير المعتزلة في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة ما برح يتجدد وينمو ويمتد، وهو إن لم يتجلى في صورة أفكار اعتزالية «مدرسية» خالصة، فإنه قد تجلى حتماً في صورة الفكر الاعتزالي باعتباره موقفاً عقلياً ذا خصائص مميزة. وتتجلى هذه الخصائص بوقائع تطور الاعتزال ذاته حين ازداد المعتزلة تعمقاً في الفلسفة، وفتحوا المجال واسعاً باطراد أمام العلوم، فأخذوا باخضاع النقل للعقل، وحوروا العقائد الدينية تحويراً شديداً لتوافق تعاليم الفلسفة كما فهموها. وقد مضى المعتزلة في هذا الدرب حتى قال قائلهم: إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل،^(٦٢) وإذا أجمع العقلاء على شيء أنه حسن أو قبيح كان إجماعهم حجة.^(٦٣) وكان (النظام) يرى أن حجة العقل تنسخ الأخبار ولذلك كان يرفض الأحاديث النبوية التي كان يستبشعها من جهة حجة العقل،^(٦٤) وأثبت (الجبائي) وابنه

(٦٥) - ارنست رينان: ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعير - القاهرة ١٩٥٧ ص ١٨٦.

(٦٦) - اسراييل ولفسون: موسى بن ميمون ص ٨٣.

(٦٧) - ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعن المرسلة على الجهمية والمطلة ج ١ ص ١٣٣.

(٦٨) - الغزالي: المستصفى من علم الأصول ج ١ ص ٧.

(٦٩) - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٥٣.

شريعة عقلية، وردًا الشريعة النبوية إلى المسائل والأحكام التي لا يتطرق إليها عقل، ويُنْتَدَى إليها بغير السمع. (٧٠)

لقد «اضمحل» الاعتزال مذهباً، إن صح القول، ولكنه بقي روحاً وموقفاً. وقد جاءت النهضة الحديثة وفيها ألوان من الاعتزال «ففيها الشك والتجربة، وهما منهجان من مناهج الاعتزال، وفيها الايمان بسلطة العقل وحرية الارادة، أي بخلق الانسان لافعال نفسه، ومايتبع ذلك من مسؤوليته، وفيها حرية الجدل والبحث والمناظرة، وفيها شعور الانسان بشخصيته، وعدم تحميل القدر كل تبعة ومسؤولية، إلى كثير من أمثال ذلك، وكلها مبادئ قد قال بها المعتزلة وجروا عليها». وهذه الروح الاعتزالية هي تماماً مايطالب بعودته وتقويته واستمراره عدد جم من الباحثين والمفكرين المعاصرين ويرون فيها تارة تارة الحافاً على الرجوع إلى الفكر المعتزلي أوفتح باب الاجتهاد من جديد، أو كفاحاً للرجعية من أجل التقدم.

أكد (أحمد أمين) أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة. (٧١) وتساءل (زهدي جار الله) ثالثاً: هل في الامكان احياء روح المعتزلة؟ وأجاب بقوله: اعتقد أن ذلك أمر لا بد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن ونجاري التقدم. . وإذا كان لنا أن نأسف على شيء فعلى أن المعتزلة، هذه الطبقة المستنيرة انقرضت وأحمت أكثر آثارها، فقد طغت عليها قوى الجهل، ونفتت فيها الرجعية سمومها، وانشبت العامة أظفارها. . فأزهقت روحها، وشوهت سمعتها، واحرقت أسفارها. . فكان انهزام المعتزلة نصراً لدعاة التحجر، ودمراً لأنصار التحرر. ويقتني لو أنه قدّر للاعتزال أن يعيش ويزدهر، ولبيادته التحررية أن ترسخ وتنتشر، لتغير وجه التاريخ العربي، ولما وصل العرب إلى تلك الحال المزرية من التأخر والجمود الذي لايزالون يرسفون في كثير من أغلالها. (٧٢) وصور (قدري حافظ طوقان) التقدم والانتاج والاثار والقضاء على الرجعية والكتب مما ينتج عن احياء روح الاعتزال فقال: «إن إحياء روح المعتزلة في اعزاز العقل وتمجيده والرجوع إليه واعتباره الحكم والدليل - نقول أن إحياء هذه الروح يوجد الجرأة ويفتح الآفاق أمام الفكر ويدفع إلى أعمال العقل وتحريكه فلا تقوم مع هذه

(٧٠) - الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٨٤.

(٧١) - ضحى الاسلام. ج ٣ ص ٢٠٧.

(٧٢) - زهدي حسن جار الله: المعتزلة ص ٢٦٧.

حركة رجعية ولا تنجح محاولات لايقاف مجرى التقدم . فإذا سادت روح المعتزلة الناس ، وتغلغلت فيهم المبادئ التي تقوم عليها من تمجيد للعقل وإيمان بالتححرر والانطلاق وتقديس لحرية الفكر - لكان الناس والجماعات في علاقاتهم مع بعضهم على غير ما هم عليه من تباغض وأنانية ومطامع ، ولنعموا بحياة آمنة عزيزة لا مكان للرجعية أو الكبت فيها ، فتزدهر القيم الخلقية والانسانية ، وتسود المبادئ التي تؤدي إلى التقدم والانتاج والاثار» . (٧٣)

ألا يعني هذا كله ، وكثير جداً مما يمثله ، شعوراً ملحاً واعياً بالحاجة إلى الانفتاح العقلي المتحرر على الوجود ، وهو نتيجة أصلية وثمره يانعة من نتائج الفكر الاعترالي العقلي المتجه دوماً شطراً حرية الفكر في النظر إلى الوجود ، بل وإلى ما وراء الوجود؟

(٧٣) - قدرى حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب (القاهر ١٩٦٠ ص ١٠٢) .

المراجع

- ابراهيم (زكريا) : أبو حيان التوحيدي القاهرة - بلا تاريخ .
ابن الجوزي (أبو الفرج) : مناقب الامام أحمد بن حنبل القاهرة ١٩٣٠ .
ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي) : لسان الميزان .
ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل القاهرة ١٣٤٧ هـ .
ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام .
ابن الحسين (أبوشجاع محمد) : ذيل تجارب الأمم القاهرة ١٣٣٢ هـ .
ابن خلدون : المقدمة .
ابن خلكان : وفيات الأعيان . القاهرة
ابن سينا وابن طفيل والسهرووردي : حي بن يقظان تحقيق أحمد أمين - القاهرة ١٩٥٨ .
ابن عبد ربه : العقد الفريد - تحقيق أحمد أمين وزميليه القاهرة ١٩٤٠ .
ابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام الأشعري - دمشق ١٣٤٧ هـ .
ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث - القاهرة ١٩٢٥ .
ابن قتيبة : عيون الأخبار . القاهرة ١٩٢٤ .
ابن قيم الجوزية : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكم والتعليل - القاهرة .
ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة - مكة ١٣٤٨ هـ .
ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) : المنية والأمل حيدرآباد ١٩٠٢ .
ابن النديم : الفهرست . القاهرة - بلا تاريخ .
أبو البقاء : الكليات - تحقيق عدنان درويس ومحمد المصري - دمشق ١٩٧٤ .
أبوريدة (محمد عبد الهادي) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية القاهرة ١٩٤٦ .
أبوزهره (محمد أحمد) : المذاهب الاسلامية القاهرة - بلا تاريخ .
أبوزهره (محمد أحمد) : ابن حزم . القاهرة ١٩٥٤ .
اخوان الصفاء : الرسائل تحقيق خير الدين الزركلي - ٤ أجزاء القاهرة ١٩٢٨ .

- الاسفراييني (أبو المظفر): التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين
القاهرة ١٩٤٠ .
- الأشعري (أبو الحسن): مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . تحقيق محمد عبي
الدين عبد الحميد جزاء القاهرة ١٩٥٠ .
- أمين (أحمد): فجر الاسلام ط ٥ القاهرة ١٩٤٥ .
- أمين (أحمد): ضحى الاسلام ٣ أجزاء ط ٣ القاهرة ١٩٤٣ .
- أمين (أحمد): ظهر الاسلام جزاء ط ٢ القاهرة ١٩٥٧ .
- أمين (أحمد): زعماء الإصلاح في العصر الحديث القاهرة ١٩٤٨ .
- الباقلائي (أبو بكر): التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة -
تحقيق محمود محمد الخضير وعبد الهادي أبوريده - القاهرة ١٩٤٧ .
- بايه (البيروني): تاريخ الفكر الحر - ترجمة بهيج شعبان بيروت ١٩٦١ .
- بدوي (عبد الرحمن): التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - القاهرة ١٩٤٠ .
- بدوي (عبد الرحمن): مذاهب الاسلاميين ج ١ المعتزلة والأشاعرة بيروت ١٩٧١ .
- البغدادي (أحمد بن علي الخطيب): تاريخ بغداد القاهرة ١٩٣٠ .
- البغدادي (عبد القاهر): الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم . تصحيح محمد
زاهد الكوثري . القاهرة ١٩٤٨ .
- البغدادي (عبد القاهر): أصول الدين ج ١ ص استانبول ١٩٢٨ .
- بينس (س): مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود - ترجمة محمد
عبد الهادي أبوريده القاهرة ١٩٤٦ .
- التهانوي (محمد أعلى بن علي): كشف اصطلاحات الفنون ٦ أجزاء بيروت
١٩٦٦ .
- التوحيدى: المقابسات - تحقيق حسن السندوبي القاهرة ١٩٢٩ .
- التوحيدى: الامتاع والمؤانسة - صححه أحمد أمين وأحمد الزين ٣ أجزاء القاهرة
١٩٣٩ - ١٩٤٢ .
- التوحيدى: رسائل أبي حيان . دمشق - بلا تاريخ .
- التوحيدى ومسكويه: الهوامل والشوامل - نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر القاهرة
١٩٥١ .
- الجاحظ: الحيوان - تحقيق عبد السلام هارون القاهرة ١٩٣٨ - ١٩٤١ .

- الجاحظ: البيان والتبيين وتحقيق عبد السلام هارون القاهرة ١٩٤٨ - ١٩٤٩
 جار الله (زهدي حسن): المعتزلة القاهرة ١٩٤٧ .
 الجرجاني: كتاب التعريفات القاهرة ١٣٠٦ هـ .
 الجويني (إمام الحرمين): الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - تحقيق محمد يوسف سلامه وعلي عبد المنعم عبد الحميد القاهرة ١٩٥٠ .
 الحصري: زهر الآداب وثمر الألباب - تحقيق زكي مبارك القاهرة - بلا تاريخ .
 الحضري (محمد بك): تاريخ التشريع الاسلامي القاهرة ١٩٣٠ .
 الخطايط (أبو الحسين): الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد مافصده به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم - طبعة البير نادير بيروت ١٩٥٧ .
 الدميري (كمال الدين): طبقات الحيوان الكبرى القاهرة ١٩٠٦ .
 دنيا (سليمان): الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين القاهرة ١٩٥٨ .
 دي بور (ج): تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة أبوريده القاهرة ١٩٣٨ .
 الذهبي (شمس الدين): ميزان الاعتدال في نقد الرجال القاهرة ١٩٠٧ .
 رينان (ارنست): ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعير القاهرة ١٩٥٧ .
 الزرو (خليل داود): الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة - بيروت ١٩٧١ .
 السبكي (عبد اللطيف محمد) وزميلاه: تاريخ التشريع الاسلامي القاهرة ١٩٤٦ .
 السبكي (عبد الوهاب بن تقي الدين): طبقات الشافعية الكبرى القاهرة ١٩٠٦ .
 الشافعي (الامام): الرسالة تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر القاهرة ١٩٤٠ .
 شلبي (أحمد): مقارنة الأديان ج ٢ ص المسيحية ط ٢ القاهرة ١٩٦٥ .
 الشهرستاني: الملل والنحل تصحيح أحمد فهمي محمد ٣ أجزاء القاهرة ١٩٤٨ .
 الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام - تحقيق الفرد جيوم اكسفورد - بلا تاريخ .
 صبحي (أحمد محمود): الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي القاهرة ١٩٦٩ .
 الصعدي (عبد المتعال): القضايا الكبرى في الاسلام ط ٢ القاهرة ١٩٦٠ .
 الصعدي (عبد المتعال): المجددون في الاسلام القاهرة - بلا تاريخ .
 الصعدي (عبد المتعال): الحرية الدينية في الاسلام القاهرة - بلا تاريخ .
 الصعدي (عبد المتعال): حرية الفكر في الاسلام القاهرة - ١٩٦٠ .
 طوقان (قدري حافظ): مقام العقل عند العرب القاهرة ١٩٦٠ .

- الطويل (توفيق): قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام - القاهرة ١٩٤٧ .
- عبد الجبار (القاضي): شرح الأصول الخمسة - تحقيق عبد الكريم عثمان القاهرة ١٩٦٥ .
- عبد الجبار (القاضي): المغني في أبواب التوحيد والعدل - الأجزاء الصادرة تبعاً بإشراف وزارة الثقافة في جمهورية مصر العربية .
- عبد الجبار (القاضي): المجموع في المحيط بالتكليف وتصحيح الأب جين يوسف هوبن اليسوعي بيروت ١٩٦٢ .
- عثمان (عبد الكريم): نظرية التكليف بيروت ١٩٧١ .
- عقاد (عباس محمود): التفكير فريضة اسلامية بيروت ١٩٦٩ .
- عمارة (محمد): المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية بيروت ١٩٧٢ .
- الغزالي: القواعد العشرة القاهرة - بلا تاريخ .
- الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام . القاهرة ١٣٥١ هـ .
- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد تقديم عادل عوا بيروت ١٩٦٩ .
- الغزالي: القسطاس المستقيم تقديم فيكتور شلحت بيروت ١٩٥٩ .
- الغزالي: إحياء علوم الدين طبعة لجنة نشر الثقافة الاسلامية القاهرة ١٣٥٦ هـ .
- الغزالي: المستصفى من علم الأصول القاهرة ١٩٠٤ .
- الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة . القاهرة ١٩٦١ .
- القاضي النعمان (ابن محمد بن حيون المغربي): دعائم الاسلام - تحقيق آصف بن علي أصفر فيضي - جزآن - القاهرة ١٩٥٨ - ١٩٦٠ .
- القاضي النعمان (ابن محمد بن حيون المغربي): تأويل الدعائم - تحقيق محمد حسن الاعظمي - ثلاثة أجزاء - القاهرة ١٩٧٢ .
- كرد علي (محمد): أمراء البيان ط ٣ بيروت ١٩٦٩ .
- لجنة موسوعة الفقه الاسلامي: معجم فقه ابن حزم الظاهري دمشق ١٩٦٦ .
- متز (آدم): الحضارة الاسلامية في القرن الرابع - ترجمة أبوريده - القاهرة ١٩٤٠ .
- محفوظ (علي): الابداع في مضار الاتباع . القاهرة ١٩٥٦ .
- مظهر (اسماعيل): ملقى السبيل القاهرة ١٩٢٦ .
- المقبلي البياني (صالح): العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ - القاهرة ١٩١٢ .

مل (جون مستورت): الحرية - الترجمة العربية - دار اليقظة دمشق ١٩٥٧ .
موسى (محمد يوسف): محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي القاهرة ١٩٥٤
نشار (علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ط ٤ القاهرة ١٩٦٦ .
النوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى): فرق الشيعة الحنفية ١٩٥٩ .
ولفنسون (اسرائيل): موسى بن ميمون القاهرة ١٩٣٦
ياقوت الحموي: معجم البلدان .

الفهرس

تمهيد: الفكر الحر

الباب الأول: المعتزلة

| | |
|-----|---|
| ٢٥ | الفصل الأول - ماقبل المعتزلة |
| ٢٥ | ١ - الخلافات الكلامية |
| ٣٢ | ٢ - الفرق الكلامية |
| ٣٣ | ٣ - الصفاتية |
| ٣٥ | ٤ - الجبرية |
| ٣٨ | ٥ - القدريية |
| ٤٥ | ٦ - الفصل الثاني - نشأة المعتزلة |
| ٤٥ | ١ - ظهور الاعتزال |
| ٥٤ | ٢ - أسماء المعتزلة |
| ٥٦ | ٣ - فرق المعتزلة |
| ٥٨ | ٤ - طبقات المعتزلة |
| ٦٢ | ٥ - مدرستا المعتزلة |
| ٦٥ | الفصل الثالث - درب التحرير |
| ٦٥ | ١ - المعركة |
| ٧٤ | ٢ - المنزع العقلي |
| ٨٥ | ٣ - المنزع الانساني |
| ١٠٣ | الفصل الرابع - الفكر الانتقادي |
| ١٠٣ | ١ - في مجال القيم التاريخية والاجتماعية |
| ١٠٨ | ٢ - في مجال الغيب في الدنيا |
| ١١٦ | ٣ - في مجال الغيب في المعاد |

| | |
|-----|--|
| ١٢٩ | الفصل الخامس - الفكر العلمي |
| ١٢٩ | ١ - رأي الأشاعرة في العالم |
| ١٣٥ | ٢ - رأي (العلاف) |
| ١٣٨ | ٣ - رأي (النظام) |
| ١٤٢ | ٤ - رأي (أبي علي الجبائي) |
| ١٤٤ | ٥ - رأي (القاضي عبد الجبار) |
| ١٤٧ | ٦ - دور الأشاعرة |
| | الباب الثاني: مفكر والمعتزلة |
| ١٥٧ | الفصل الأول - مدرسة البصرة |
| ١٥٧ | ١ - تمهيد: الحسن البصري |
| ١٦١ | ٢ - واصل بن عطاء الغزالي |
| ١٧٢ | ٣ - عمرو بن عبيد |
| ١٧٦ | ٤ - أبو الهذيل العلاف |
| ١٨٥ | ٥ - إبراهيم بن سيار النظام |
| ٢١٢ | ٦ - تلاميذ النظام (ابن خابط - الحذثي ، الأسواري) |
| ٢١٥ | ٧ - الجاحظ |
| ٢٣٦ | ٨ - معمر بن عباد السلمي |
| ٢٤٠ | ٩ - هشام بن عمرو القوطي |
| ٢٤٥ | الفصل الثاني - مدرسة بغداد |
| ٢٤٥ | ١ - بشر بن المعتمر |
| ٢٥٠ | ٢ - ثمامة بن أشرس |
| ٢٥٤ | ٣ - أبو موسى المردار |
| ٢٥٦ | ٤ - الجعفران |
| ٢٥٩ | ٥ - أبو جعفر الاسكافي |
| ٢٦٠ | ٦ - أبو الحسين الخياط |
| ٢٦١ | ٧ - البلخي الكعبي |
| ٢٦٣ | ٨ - أحمد بن أبي داود |

| | |
|-----|---|
| ٢٨٥ | الفصل الثالث - المعتزلة المتأخرون |
| ٢٨٥ | ١ - أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي |
| ٢٩٠ | ٢ - أبو هاشم الجبائي |
| ٣٠١ | ٣ - القاضي عبد الجبار |
| ٣٠٥ | ٤ - شرح الأصول الخمسة |
| | الخاتمة - نأثر المعتزلة وتأثيرهم |
| ٣٣٩ | ١ أولاً - نأثر المعتزلة |
| ٣٣٩ | ١ - رأي مؤرخي الفرق: |
| | (الأشعري - الباقلاني - البغدادي - الأسفرايني - الجويني - ابن حزم - الشهرستاني) |
| ٣٤٨ | ٢ - رأي الباحثين المحدثين |
| ٣٥٢ | ثانياً - نأثر المعتزلة في: |
| | (أهل السنة - الشيعة - الكندي - السجستاني - اخوان الصفاء - المعري - التوحيدي ومسكويه - ابن طفيل - الثقافة الأدبية واللغوية - الثقافة الاسلامية غير العربية - الثقافة العربية الاسلامية - الفكر اليهودي - التطلع إلى الغد). |
| ٣٨٢ | المراجع |

صدر عن الأهالي

- | | |
|-------------------------------|--|
| الدكتور عبد الله حنا | ١ - من الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان |
| الدكتور محمد العودات | ٢ - النباتات الطبية واستعمالاتها |
| والدكتور جورج لحام | ٣ - والليل الذي يسكنني (شعر) |
| عمدوح عدوان | ٤ - الفرسان الثلاثة |
| سليمان العيسى وصلاح مقداد | ٥ - ساعة الشؤم (رواية) |
| غابرييل غارسيا ماركيز | ٦ - آنا باز (قصيدة طويلة) |
| ترجمة صالح علماني | ٧ - الفضاء هذا العالم الجديد |
| سان جون بيرس | ٨ - الداء السكري |
| ترجمة وتقديم: عبد الكريم غاصد | ٩ - وضاح ويلي (للأطفال) |
| مجموعة من الباحثين | ١٠ - السينا والقضية الفلسطينية |
| ترجمة: عيسى طنوس | |
| الدكتورة مية الرحبي | |
| سليمان العيسى | |
| حسين العودات | |

يصدر قريبا

- المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة . علي القيم
- أزهار الكرز (أشعار يابانية) . ترجمة: عدنان بغجاتي
- الذاكرة والغضب (رواية) . فائز الزبيدي

هذا الكتاب

الفكر الحر أمنية إنسانية لازمة، ومطلب لارجمة عنه لإنجاز الكرامة الإنسانية، مصدر الأصالة والإبداع. وقد نشده البشر من خلال النضال الموصول بالقول والجوارح، فأسهموا وتآزروا في هذا المضمار أفراداً، وشموباً. وقد كان للثقافة العربية، والعربية الإسلامية، نصيب وافر في هذا النضال. والمعتزلة هم الذين يمثلون أوجه وذروته.

أونصحت هذه الدراسة المؤتقة الوافية ظهور حركة الاعتزال في جدل ارتكاس تاريخي، ثقافي وسياسي، على تطرف الجوارح المتزمتين، وتراخي المرجئة السلبتي. وحللت خصائص الحركة المعتزلة من شتى الجوانب العقلية والعلمية والانتقادية والإنسانية. كما تناولت الكلام بالتفصيل عن مفكري المعتزلة القدامى والمتأخرين فتحدثت عن آراء زعمائهم، على اختلاف مناحيها، واحداً في إثر واحد، من (واصل بن عطاء) إلى (العلّاف) و (النظام) و (الجاحظ) و (القسوطي) و (المردار) و (الجعفرين) و (الخياط) و (ابن أبي داؤود) و (الجبائي) وابنه (أبي هاشم) وقاضي القضاة الشهير (عبد الجبار) وغيرهم كثير. وكانت خاتمة المطاف بحثاً شاملاً لمشكلة تأثر المعتزلة وتأثيرهم وإيضاحاً لاستمرار روح الاعتزال في الفكر العربي النهضوي والثقافة الإسلامية، وحتى الثقافات غير العربية وغير الإسلامية إلى يومنا الحاضر.

الناشر